ARCHIV FÜR
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

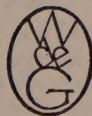
BEGRÜNDET VON LUDWIG STEIN

IN VERBINDUNG MIT GLENN MORROW (PHILADELPHIA)

NEU HERAUSGEGEBEN VON

PAUL WILPERT

BAND 43



WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG – J. GUTTENTAG,
VERLAGSBUCHHANDLUNG – GEORG REIMER – KARL J. TRÜBNER – VEIT & COMP.

1961

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER DEUTSCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT

Printed in Germany
Satz: Walter de Gruyter & Co, Berlin W 30
Druck: Paul Funk, Berlin W 30

INHALTSVERZEICHNIS DES 43. BANDES

(Umstehend ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis)

INHALTSVERZEICHNIS DES 43. BANDES

(Nach dem Alphabet der Verfasser)

I. Aufsätze

II. Editionsberichte

III. Rezensionen

ZU PLATON, *POLITEIA* 514 b 8 – 515 a 3

von KARL BORMANN

I

1. Der überlieferte Text lautet nach Burnet: Ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων. Diese Worte werden recht unterschiedlich übersetzt. Wilamowitz[1] übersetzt: „Längs dieser Brüstung gehen Menschen mit allerhand Geräten und zeigen sie oberhalb derselben, auch Menschenbilder tragen sie und allerhand verschiedene Tiere von Holz und Stein, bald rufen sie etwas dabei, bald schweigen sie". In ähnlicher Weise gibt K. Vretska[2] die Stelle wieder: „... tragen Menschen mannigfache Geräte vorbei, die über die Mauer hinausragen, dazu auch Statuen aus Holz und Stein von Menschen und anderen Lebewesen, kurz alles mögliche, alles künstlich hergestellt ...". Apelt[3] dagegen faßt παντοῖα εἰργασμένα als eine neue Gruppe von Gegenständen: „... tragen Menschen allerlei Gerätschaften vorbei, die über die Mauer hinausragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und Menschenwerk verschiedenster Art ...". Wieder anders übersetzt Jowett[4]: „... men ... carrying all sorts of vessels, and statues and figures of animals made of wood and stone and various materials ...".

2. Gemeinsam ist diesen Übersetzungen, daß die σκεύη παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου auf eine Stufe mit den ἀνδριάντες καὶ ἄλλα ζῷα gestellt werden, wohl auf Grund der richtigen Erkenntnis, daß alle möglichen Gegenstände als Schatten im Blickfeld der Gefangenen erscheinen müssen, vgl. Wilamowitz[5]: „Damit

---

[1] PLATON. Bd. 1, 4. Aufl., durchges. von B. SNELL, Berlin 1948, S. 326.

[2] PLATON, *Der Staat* (Reclams Universal-Bibl. 8205—8212), Stuttgart 1958.

[3] PLATON, *Der Staat* (Philos. Bibl. 80), Leipzig, unveränd. Abdr. 1944 der 6. Aufl. von 1923.

[4] *The Dialogues of Plato*, 4th Printing, New York cop. 1937.

[5] a. a. O. S. 325, Anm. 1.

die Gefesselten Beobachtungen über die Masse der Einzeldinge machen können, müssen diese oder vielmehr ihre Schatten in ihrem Gesichtsfelde erscheinen. Bäume und Tiere, Waffen, Töpfe, alles was es gibt". Ob eine solche Nebenordnung jedoch von Platon beabsichtigt war, ist fraglich. Jowett and Campbell[6] weisen nach, daß die Geräte, die an der Mauer vorbeigetragen werden, Abbilder der Dinge außerhalb der Höhle sind. Ähnlich formuliert O. Becker[7] das Problem: „Die Bildsäulen usw. sind bildliche Darstellungen der Menschen und Tiere in der freien Natur. Was sollen dann noch die Skeue (als Geräte oder Gefäße)?" Hinzu kommt, daß 510a 5f. τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος auf eine Stufe mit den Lebewesen und Pflanzen gestellt wird. Hieraus ergibt sich: da die Bildwerke von Menschen und Tieren in der Höhle Abbilder der Dinge außerhalb der Höhle sind, müssen die erwähnten σκεύη ebenfalls abbildhaften Charakter haben[8]. Dann muß σκεύη bedeuten: Abbilder von Geräten. Das jedoch dürfte durch den Text unmöglich gemacht werden, zumal bei den Menschen- und Tierbildern klar hervorgehoben wird, daß es sich um Abbilder handelt. Also kann σκεύη nur Oberbegriff sein, der die ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα einschließt[9]. Hier erhebt sich sogleich eine Schwierigkeit: τε . . .καὶ scheint eine solche Deutung zu verbieten. Diese Schwierigkeit sucht O. Becker[10] dadurch zu beseitigen, daß er τε in γε ändert. Obschon diese Änderung paläographisch sehr leicht zu begründen ist, wird man sich doch kaum entschließen, Beckers Vorschlag zu akzeptieren, da a) die Änderung gegen alle Handschriften, soweit ersichtlich, vorgenommen wird und b) τε lectio difficilior ist. Nun dürfte es eine Möglichkeit geben, τε im Text zu lassen und dennoch σκεύη als Oberbegriff zu fassen. Fr. Ast[11] weist darauf hin, daß τε

---

[6] *The Republic.* Ed. with notes and essays, Oxford 1894, Bd. 3, S. 315.

[7] *Über eine schwer erklärbare Stelle im platonischen Höhlengleichnis*, in: *Rhein. Mus. Philol.* 99 (1956), 203.

[8] O. Becker, in: *Rhein. Mus. Philol.* 102 (1959), 288, weist darauf hin, daß das größte Gewicht auf die darstellende Funktion der vorübergetragenen Gegenstände zu legen ist. K. Vretska, in: *Rhein. Mus. Philol.* 102 (1959), 286—287, faßt σκεύη als Geräte im eingeschränkten Sinne und läßt die daraus resultierende Ungenauigkeit durch den Vergleich bedingt sein. Dagegen wendet sich Becker a. a. O.

[9] Vgl. O. Becker, in: *Rhein. Mus. Philol.* 99 (1956), 201—205.

[10] a. a. O.

[11] *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index.* Unveränd. Nachdr. der Ausg. von 1835—1838, Bonn 1956, Bd. 3, S. 365: *Euthyd.* 282a ἐκ τοῦ χρῆσθαί τε τοῖς πράγμασι καὶ ὀρθῶς χρῆσθαι; Gorg. 460d ἐὰν ὁ πύκτης τῇ πυκτικῇ χρῆταί . . . τε καὶ ἀδικῇ; Phaid. 69b ἀνδραποδώδης τε καὶ (. . . also) οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς

. . . καὶ bedeuten kann „und zwar, also". An der vorliegenden Stelle besagt τε . . . καὶ dann keine Gleichordnung, vielmehr ist σκεύη der übergeordnete Begriff, aus dessen Umfang die ἀνδριάντες καὶ ἄλλα ζῷα etwas Bestimmtes hervorheben, ohne daß dabei von vornherein ausgeschlossen wird, daß nicht auch Abbilder von Geräten vorbeigetragen werden. Dadurch wird folgende Übersetzung nahegelegt: „. . . tragen Menschen allerlei Geräte vorbei, die über die Mauer hinausragen, Statuen aus Stein und Holz von Menschen und anderen Lebewesen . . .". Dagegen spricht nicht, daß Proklos in seinem Kommentar[12] sagt: . . . ἐν τῷ σπηλαίῳ τοῖς ὁρατοῖς ἀνάλογον ἔσται πᾶν, ὅσον τε περὶ τοὺς δεσμώτας ζῷον καὶ τὰ σκεύη πάντα ὅσα φέρουσιν πάντες οἱ παριόντες, καὶ ὅσον περὶ αὐτοὺς ἐκείνους φυτευτόν . . . Könnte es an dieser Stelle zunächst so scheinen, als stelle er die σκεύη auf eine Stufe mit ζῷον und φυτευτόν, so ergibt sich aus 293, 15 σκευοφόρους, 16 ὅπως καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐκπίπτοιεν αἱ σκιαὶ κάτω καὶ ὧν φέρουσιν οἱ παριόντες σκευῶν, ferner aus 19 . . . τὰς σκιὰς ἢ τῶν δεσμωτῶν ἢ τῶν σκευῶν, daß auch er σκεύη als übergeordneten Begriff faßte.

Daß dieses Problem schon seit einiger Zeit bemerkt wurde, ist z. B. auf Rufeners[13] Wiedergabe ersichtlich: „. . . Menschen . . . die allerhand Geräte vorübertragen, so, daß diese über die Mauer hinausragen, Statuen von Menschen und anderen Lebewesen aus Stein und aus Holz . . ."; ähnlich übersetzt M. Heidegger[14].

3. Von wesentlich geringerer Bedeutung ist die Frage, ob mit παντοῖα neben den Bildwerken von Menschen und Tieren eine andere Gruppe gemeint ist oder ob es gleichrangig neben λίθινά τε καὶ ξύλινα als drittes Adjektiv steht. Daß mit παντοῖα keine neue Art von Bildwerken eingeführt wird, dürfte sich daraus ergeben, daß ζῷον „Bildwerk" jeder Art, auch lebloser Gegenstände, bedeuten kann. Demnach ist in der Wendung ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα alles aufgeführt, was an möglichen Gegenständen vorbeigetragen werden kann. Somit ist παντοῖα den beiden unmittelbar vorausgehenden Adjektiven gleichgeordnet. Da jedoch zur Zeit Platons an Rundplastiken nur Tier- und Menschenbilder vor-

---

ἔχουσα. Dazu *a. a. O.* Ubi post partt. τε — καὶ sequitur aliquid quo antecedens accuratius definitur vel quod ex antec. sequitur, verti potest vern. und zwar, et also.

[12] Ed. W. Kroll (Bibl. Teubn.), Lipsiae 1899—1901, Bd. I, 291, 5ff.

[13] *Der Staat.* Eingeführt von G. Krüger, übertr. von R. Rufener (Bibl. d. alten Welt), Zürich 1950.

[14] *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, 2. Aufl., Bern 1954, S. 7.

kommen[15], sind unter ζῷα Tierplastiken zu verstehen. παντοῖα ist also mit ζῷα zu verbinden[16], doch bezweifle ich, daß es das Material bedeutet[17]. παντοῖα ζῷα εἰργασμένα sind Tierbilder verschiedenster Art. Hierbei bilden ζῷα εἰργασμένα einen Gesamtbegriff (= künstlich hergestellte Tiere), zu dem παντοῖα als Attribut gehört wie auch λίθινά τε καὶ ξύλινα. So scheint es auch Ast[18] zu verstehen: παντοῖα εἰργασμένα (ζῷα).

II

1. Die Frage, was diese σκεύη bedeuten, ist längst beantwortet: die Hinwendung zu den σκεύη besagt, sich den propädeutischen Wissenschaften zuwenden, wie es von Platon selbst im Folgenden erörtert wird[19]. Die σκεύη versinnbilden demnach die Prinzipien, Gesetze und Objekte dieser Wissenschaften. Nach L. Robin[20] repräsentieren sie „une imagerie moyenne entre la réalité de celui qui les montre et les ombres qui sont projetées, réalité inférieure à l'une et supérieure à l'autre: ce serait donc dans la caverne un symbole des constructions fictives au moyen desquelles l'intelligence essaie de représenter la réalité vraie et de rationaliser la réalité illusoire: entre deux extrêmes une série de moyens termes". Man wird Robin jedoch schwerlich zustimmen, wenn er[21] die Träger der Figuren als die bewegenden Ursachen, d. h. als die Ideen betrachtet. Die Träger der Figuren dürften für die philosophische Interpretation wertlos sein, sie werden im Folgenden von Platon nicht mehr beachtet. Daher gehören sie lediglich zur Szenerie.

Die so umrissene Bedeutung der σκεύη hat eine noch kaum beachtete Konsequenz: wenn die Geräte als Symbol der Wissenschaftsobjekte fungieren, ist die Deutung des Lichtes in der Höhle als die Sonne sinnlos. Die Sonne bewirkt keineswegs, daß die Erscheinungen den Wissenschaftsobjekten entsprechen. Wie ist dann aber 517b 3 zu verstehen: das Licht des Feuers in der Höhle entspricht der Kraft der Sonne?

Nach 509b 2—4 verleiht die Sonne „dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch Werden, Wachstum und Nahrung, ohne doch selbst ein Werden zu sein". Sie hat

[15] Vgl. O. Becker, in: *Rhein. Mus. Philol.* 102 (1959) 288.

[16] Vgl. O. Becker, a. a. O.

[17] Wie Jowett and Campbell a. o. O. S. 316, angeben und Jowett übersetzt. So auch Becker a. a. O.

[18] *a. a. O.* S. 26.

[19] Vgl. z. B. D. Ross, *Plato's theory of ideas*, 2nd ed., Oxford 1953, S. 75.

[20] *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris 1957, S. 27.

[21] *a. a. O.*

also gnoseologische und ontologische Bedeutung, und in diesem Sinne ist 517b 3 zu interpretieren: die Kraft der Sonne als gnoseologisches und ontologisches Medium bewirkt, daß die höhere Realität[22] die den Erscheinungen zu Grunde liegt, sich in den Erscheinungen äußert und daß die Erscheinungen wahrgenommen werden können. Hiermit nähern wir uns Heideggers[23] Interpretation: „Das Höhlenfeuer . . . ist das Bild für den unbekannten Grund jener Erfahrung des Seienden, die zwar Seiendes meint, aber es als solches nicht kennt".

2. Fragen wir nun weiter, welche Erkenntnisart im Vergleich zum Liniengleichnis den Figuren in der Höhle entspricht, so müßte die Erkenntnis der Gefangenen, die von ihren Fesseln befreit wurden und auf die Geräte schauen, der πίστις des Liniengleichnisses gleichkommen. Das scheint jedoch schon deshalb unmöglich zu sein, weil im Liniengleichnis εἰκασία und πίστις zusammen für den Bereich des Sichtbaren gelten, die noch nicht befreiten Gefangenen dagegen lediglich auf die Schatten an der Wand sehen können. Anderseits jedoch scheint Platon im Höhlengleichnis vier Status anzusetzen entsprechend den vier Abschnitten der Linie: die noch nicht befreiten Gefangenen betrachten die Schatten an der Wand, die befreiten, aber noch in der Höhle weilenden werden auf die Figuren hingewendet, an der Oberwelt sehen sie zunächst Schatten und Abbilder sowie schließlich die Dinge selbst. Beides scheint sich konträr gegenüberzustehen.

3. Wenn wir die Literatur der letzten Jahre konsultieren, um einen Hinweis auf eine mögliche Lösung der Schwierigkeit zu erhalten, so finden wir zahlreiche Publikationen, die sich gerade hiermit befassen und das Verhältnis des Höhlengleichnisses zum Liniengleichnis zu klären versuchen. Doch in fast jeder Arbeit wird eine andere Meinung vertreten. Dennoch lassen sich die widersprechenden Ansichten insofern ordnen, als sie teils für, teils gegen eine Entsprechung plädieren. Wie zu erwarten, nehmen einige eine vermittelnde Stellung ein. Mit Proklos sind für eine Entsprechung z. B. Hoffmann[24], Vanhoutte[25], Ross[26], Raven[27], Becker[28],

---

22 μᾶλλον ὄντα 515d 3. 23 *a. a. O.* S. 39.

24 *Der pädagogische Gedanke in Platons Höhlengleichnis*, in: *Arch. Gesch. Philos.* 40 (1931), 47—57.

25 *La méthode ontologique de Platon*, Paris-Louvain 1956.

26 Vgl. Anm. 19.

27 *Sun, divided line, and cave*, in: *Class. Quart.* 47 (1953), 22—32.

28 In der in Anm. 7 zitierten Arbeit S. 203—205, vgl. ferner *Rhein. Mus. Philol.* 102 (1959), 288.

Vretska[29]; gegen eine Entsprechung wenden sich z. B. Nissen[30], Ferguson[31]. Am entschiedensten spricht gegen eine Übereinstimmung von Linien- und Höhlengleichnis Robinson[32]; einen vermittelnden Standpunkt nimmt Murphy[33] ein. Mit dieser kurzen Übersicht ist die neuere Literatur nicht vollständig erfaßt, es sollten lediglich einige Vertreter der gegensätzlichen Meinungen aufgeführt werden[34]. Keine dieser Arbeiten brachte ein endgültiges Ergebnis. Somit dürfte es wohl nicht abwegig sein, daß mit dem vorliegenden Aufsatz erneut die Frage nach der Entsprechung von Linien- und Höhlengleichnis gestellt wird.

III

Gegen eine Übereinstimmung der beiden Gleichnisse können folgende Argumente angeführt werden:

1. Die Gefangenen sehen von sich und ihren Gefährten nur die Schatten, die durch das Licht an die gegenüberliegende Wand projiziert werden. Desgleichen sehen sie nicht die Geräte, sondern deren Schatten[35]. Falls man hierin eine Entsprechung zum unteren Abschnitt der Linie[36] sehen möchte, wird das unmöglich gemacht durch 515a 5 ὁμοίους ἡμῖν: die Gefangenen gleichen uns. Das heißt: für die Gefangenen ist das, was sie sehen, nämlich die Schatten, die ganze Welt. Ihre gesamte Erkenntnis besteht in dem, was Auge und Ohr ihnen über die Schatten mitteilen. Bei einer Entsprechung von Linien- und Höhlengleichnis würde das bedeuten, daß der Mensch in einem bestimmten Zustand — d. h. im Zustand der

---

[29] Vgl. Anm. 2, S. 539. Vgl. ferner *Rhein. Mus. Philol.* 102 (1959), 286—287.

[30] *Zur Deutung des platonischen Höhlengleichnisses*, in: *Philol.* 91 (1936), 270—277. Die Arbeit ist in erster Linie eine Polemik gegen Hoffmann.

[31] In seinen älteren Arbeiten und in seinem Aufsatz *Platos simile of light again*, in *Class. Quart.* 28 (1934), 190—210, der eine Polemik gegen Murphys Arbeit ist: *The simile of light in Plato's Republic*, in: *Class. Quart.* 26 (1932), 93—102, vgl. auch in derselben Zeitschrift 28 (1934), 211—213 die Replik gegen Ferguson.

[32] *Plato's earlier dialectic*, 2nd ed., Oxford 1953.

[33] In seiner unter Anm. 31 genannten Arbeit. Vgl. ferner sein Buch *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford 1951. Ross nähert sich in seinen Ergebnissen der Interpretation Murphys.

[34] Das Buch von H. W. B. Joseph, *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, Oxford 1948, war mir bisher nicht zugänglich.

[35] 515a ff.

[36] 509e—510a 3: „Nun wird . . . der eine Abschnitt Bilder darstellen. Ich verstehe aber unter Bildern erstens die Schatten, sodann die Spiegelbilder im Wasser und auf den Oberflächen dichter, glatter und glänzender Körper und alles Ähnliche“.

ἀπαιδευσία — lediglich Schatten wahrnimmt, während ihm das direkte Schauen auf die Gegenstände dieser Welt verwehrt ist. Das aber ist absurd. Also können Linien- und Höhlengleichnis sich nicht entsprechen.

2. Will man dennoch an einer Übereinstimmung festhalten, so ist auf Grund des Einwandes, der vorhin gemacht wurde, die Entsprechung nur noch ungenau. Da die Schatten die gesamte Welt der Gefangenen darstellen, nach dem Liniengleichnis aber für die Erkenntnis der Welt des Werdens εἰκασία und πίστις in Frage kommen, muß das Sehen auf die Schatten an der Höhlenwand sowohl εἰκασία als auch πίστις sein[37]. Dann aber verschiebt sich das ganze Bild: der Bereich der διάνοια beginnt im Höhlengleichnis nicht außerhalb der Höhle mit den Schatten der Dinge, sondern bereits in der Höhle mit der Hinwendung auf die σκεύη. Gegenüber den vier Abschnitten der Linie bleiben nur drei Status im Höhlengleichnis[38]. Im Interesse einer Übereinstimmung liegt dann der Versuch nahe, auch im Liniengleichnis drei Abschnitte statt vier herzustellen: die Unterteilung der δόξα in πίστις und εἰκασία dient lediglich der Illustration[39]. Da ein derartiges Unterfangen jedoch etwas gewaltsam sein dürfte, tut man besser daran, auf ein solches Herstellen von Übereinstimmung zu verzichten.

3. Entsprechend dem Liniengleichnis müßte die Erkenntnisweise des Gefangenen, der nach seiner Befreiung von den Fesseln auf die Figuren schaut, πίστις oder — bei einer ungenauen Übereinstimmung — διάνοια sein. Tatsächlich jedoch ist der Gefangene nach der Umwendung zu den σκεύη verwirrt. Ferguson[40] folgert hieraus: ,,The text forbids the inference that this prolonged ἀπορία (or ἀπιστία) can answer to πίστις".

4. Die Versuche, zwischen Linien- und Höhlengleichnis eine Entsprechung herzustellen, basieren darauf, daß aus 517a 8ff. die Übereinstimmung beider Gleichnisse herausgelesen wurde: ,,Dieses Gleichnis nun . . . mußt du seinem vollen Umfang nach mit den vorhergehenden Erörterungen in Verbindung bringen: die durch den Gesichtssinn uns erscheinende Welt setze der Wohnung im Gefängnis gleich, den Lichtschein des Feuers aber in ihr der Kraft der Sonne". In Wirklichkeit jedoch wird hier das Höhlengleichnis auf das Sonnengleichnis bezogen[41]: die Kraft der Sonne wird im

---

[37] Murphy, *The simile . . .*, S. 97; Ross, S. 75; Robinson, S. 184.
[38] Murphy, *The simile . . .*, S. 95; *The interpretaton . . .*, S. 163.
[39] Murphy, *The interpretaton . . .*, S. 163.
[40] S. 203; vgl. Robinson, S. 183.
[41] Robinson, S. 186.

Liniengleichnis nicht erwähnt, wohl aber im Sonnengleichnis. Wenn auch das Liniengleichnis eine Weiterführung des Sonnengleichnisses ist, so erlaubt die vorliegende Stelle nicht, beide miteinander zu verbinden, da von dem wesentlich Neuen, das im Liniengleichnis gegenüber dem Sonnengleichnis gebracht wurde, nichts erwähnt wird[42].

5. Das Höhlengleichnis befaßt sich mit stufenweisem Fortschritt von ἀπαιδευσία zu παιδεία, im Liniengleichnis dagegen gibt es keinen Übergang von εἰκασία zu πίστις, διάνοια und νόησις[43]. Dieser stufenweise Progress erlaubt keine Einteilung nach den Abschnitten der Linie, da im Höhlengleichnis außer den Schatten an der Höhlenwand acht verschiedene Arten von Objekten genannt werden[44].

IV

Obschon so die These, Höhlen- und Liniengleichnis entsprächen sich nicht, durch schwerwiegende Beweise gestützt werden kann, erheben sich doch Bedenken.

1. Im Liniengleichnis wird scharf getrennt zwischen Schatten und Originalen, im Höhlengleichnis geschieht dasselbe. Das dürfte nicht zufällig sein.

2. Im Liniengleichnis verwendet Platon mehrere Imperative: νοήσον, τέμνε, τίθει usw. 511d 6—e 5 werden sie zahlreicher: λαβέ, ἀπόδος, τάξον, und in den beiden ersten Zeilen des Höhlengleichnisses treten sie uns abermals entgegen: ἀπείκασον, ἰδέ. Dadurch zeigt Platon bewußt oder unbewußt, daß das Höhlengleichnis vom Liniengleichnis nicht zu trennen ist[45].

3. Nach Raven[46] ist Platons „primary purpose" im Liniengleichnis: „to use the faculty of sight and the two classes of ὁρατά as an illustration of the nature of νοῦς and the two classes of νοητά". Hierbei gibt er zwei Andeutungen, daß er in Kürze von der Analogie zwischen den Objekten der ὄψις und des Denkens zum Kontrast zwischen den Objekten der δόξα und der ἐπιστήμη zurückkehren will. Die erste Andeutung findet sich 510a 9 δοξαστόν statt ὁρατόν, die zweite liegt in den Worten ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν[47]. 511d 6—e 5 wird klar gemacht, daß nicht mehr

[42] Robinson, S. 188.
[43] Robinson, S. 182.
[44] Robinson, *a. a. O.*
[45] Raven, S. 26.
[46] S. 25.
[47] 511d 4.

die ὄψις, sondern die δόξα im Kontrast zum Denken steht, da der untere Abschnitt der Linie in εἰκασία und πίστις unterteilt wird, die nicht auf den Gesichtssinn beschränkt sind. Daraus folgert Raven[48]: „If, in passing from Line to Cave, we do indeed pass from sight — intelligence analogy to opinion — knowledge contrast, then the original condition of the chained prisoner can naturally be regarded as corresponding to the lowest of the four segments of the Line without a precice parallelism being expected between them".

Von diesen Argumenten, die für eine Übereinstimmung der beiden Gleichnisse sprechen, dürfte das zweite am wenigsten beweiskräftig sein, während die andern immerhin auf etwas hinweisen, was nicht ohne weiteres außer Acht gelassen werden kann. Was haben wir indes hiermit für unsere Frage gewonnen?

V

1. Angesichts der Argumente für und gegen eine Übereinstimmung ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das Höhlengleichnis eng mit dem Liniengleichnis verbunden ist. Das ergibt sich zwar nicht aus 517a 8ff. — der oben skizzierte Einwand dürfte berechtigt sein — wohl aber aus 533d 4ff. Platon kommt dort bei der Erörterung der Dialektik — also bei der Erklärung des Höhlengleichnisses — plötzlich auf das Liniengleichnis zurück: er bezieht sich auf die vier Abschnitte der Linie nach 511d 6ff. 534b 3 nimmt er die Untersuchung der Dialektik wieder auf. Schon im unmittelbar Vorhergehenden hatte er die Ergebnisse des Liniengleichnisses verwendet: „. . . die Geometrie und die mit ihr verwandten Fächer sehen wir über das Seiende träumen, es aber wachend zu schauen, ist ihnen unmöglich, solange sie sich mit bloßen Voraussetzungen behelfen (ὑποθέσεσι χρώμεναι) und an diesen nicht rütteln, da sie keine Rechenschaft über sie geben können"[49]; ferner ist es die Dialektik, „die mit den bloßen Voraussetzungen aufräumt"[50].

Daß die Ergebnisse des Liniengleichnisse bei der Erklärung des Höhlengleichnisses verwendet werden, bedeutet, daß beide Gleichnisse eine Einheit bilden. Darüber hinaus kann geschlossen werden, daß die verschiedenen Erkenntnisweisen des Liniengleichnisses auch für das Höhlengleichnis wichtig sind, da, wie gezeigt wurde, Platon bei der Deutung des Höhlengleichnisses auf sie zurückgreift.

---

[48] S. 27f.
[49] 533b 7—c 3.
[50] 533c 7—8.

Hieraus ergibt sich sogleich folgendes Problem: Im Liniengleichnis sind εἰκασία und πίστις zusammen die Erkenntnisweisen für die Welt des Werdens, in der Höhle dagegen sind Schatten das Einzige, was die Gefangenen sehen. Demnach müßte der Bereich der Schatten εἰκασία und πίστις beinhalten, bei den Geräten, also noch in der Höhle, begänne dann schon die διάνοια, während sie im Liniengleichnis dem intelligibeln Bereich zugeordnet ist. Somit erhalten die beiden ersten der oben angeführten Einwände ihr volles Gewicht. Wie ist der Widerspruch zu erklären?

2. Halten wir zunächst die Gegebenheiten fest: im Linengleichnis bedeutet εἰκασία Schauen auf Schatten und Spiegelbilder; die Erkenntnis der Gefangenen in der Höhle besteht in dem Schauen auf die Schatten an der Höhlenwand. Da das ihre einzige Erkenntnisweise ist, vermutet man, um an einer Entsprechung festhalten zu können, εἰκασία sei im Liniengleichnis mehr als Schauen auf Spiegelbilder, sie sei, wie Robinson[51] formuliert, „some attitude towards opinable images of opinable objects". Das ist jedoch nicht möglich, da a) der Text hierfür keinen Hinweis gibt, b) εἰκασία im Gegensatz zur πίστις ein δεύτερος πλοῦς ist[52]. Nach Robinson[53] ist sie „a σκέψις ἐν εἰκόσι", „it does specifically and essentially refer to trying to know A through B where B is like A". Deshalb ist es auch unmöglich zu schließen, εἰκασία im Liniengleichnis bedeute, das Bild für das Original zu halten, weil die Gefangenen die Schatten als die Wirklichkeit betrachten. Diese Bedeutung hat εἰκάζω nicht[54]. Wollen wir hier zu einem Ergebnis gelangen, so müssen wir Platons Intention παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας[55] beachten. Die völlig verschiedene Absicht, die er im Höhlengleichnis gegenüber dem Liniengleichnis verfolgt, kann durchaus die dort gewonnenen Ergebnisse insofern beeinflussen, als jetzt eine Bedeutungsänderung eintritt. Gewiß ist εἰκασία im Liniengleichnis gegenüber der πίστις ein δεύτερος πλοῦς, und ebenso gewiß ist das Sehen auf die Schatten in der Höhle kein δεύτερος πλοῦς; gemeinsam haben aber εἰκασία und die Erkenntnisweise der unerlösten Gefangenen, daß sie „Sehen auf Schatten" sind. Hierin kommen sie, trotz ihrer sonstigen Verschiedenheit, zusammen, d. h. sie sind nicht univok, sondern analog. Der ἀπαίδευτος gelangt nicht zur

---

[51] S. 181. Diese Interpretation weist Robinson, *a. a. O.* zurück.
[52] Vgl. Ferguson, S. 199.
[53] S. 191.
[54] Vgl. Robinson S. 191.
[55] 514a 2.

Erkenntnis der Wirklichkeit, d. h. zu dem, was dem ihm Erscheinenden zugrunde liegt; seine einzige Wirklichkeit ist das, was durch die Sinne zu ihm kommt[56], nämlich die Welt des Werdens. Diese ist aber im Vergleich zum Seienden, zur intelligibeln Welt nur Schatten. Auf Grund der ontologischen Gleichsetzung von Schatten und Abbild[57] kann alles Schatten sein, was abbildhaften Charakter trägt: die Naturdinge sind Schatten der Ideen, dasselbe wiederholt sich bei den Objekten der διάνοια und νόησις. Dieser Umstand macht es unmöglich, die ὑποθέσεις als mathematische Ideen zu fassen[58]. Vielmehr erhält das Zeugnis des Aristoteles[59] über die Zwischenstellung der Mathematik bei Platon von hier aus seine volle Berechtigung. — Da nun nach dem Liniengleichnis εἰκασία die Erkenntnisweise ist, durch die der Schatten erkannt wird, muß die Erkenntnis der unerlösten Gefangenen ebenfalls εἰκασία sein.

Diese Interpretation basiert auf dem Platonischen Grundsatz: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Nach Robinson[60] gilt er nicht für die Untereinteilungen der Linie. Zwischen εἰκασία und πίστις bleibe der Unterschied, daß ihre Objekte die Objekte verschiedener Erkenntnisweisen seien, ontologisch jedoch seien sie identisch, da εἰκασία und πίστις verschiedene Wege sind, ein und dasselbe zu erfassen. Hiergegen ist einzuwenden: wenn auch die εἰκασία des Liniengleichnisses das Objekt durch ein Bild zu erfassen sucht, so ist ihr unmittelbares Objekt das Bild oder der Schatten. Daß aber der Schatten oder das Bild ontologisch etwas anderes ist als der Gegenstand selbst, kann nicht bestritten werden[61]. Das Objekt ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ[62] ist nicht der Gegenstand selbst, sondern ein φάντασμα[63].

---

[56] Vgl. *Soph.* 246a die nur das für seiend erklären, was sie mit Händen greifen können.

[57] 509e f. Vgl. Anm. 36; ferner 516a 6—7. Über diese Stelle vgl. weiter unten.

[58] Wie es z. B. Robinson S. 195 unter Berufung auf 510d 7 tut; ähnlich Ross.

[59] Met. A 987b 14ff.: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.

[60] S. 195.

[61] Vgl. hierzu Platons Ausführungen im zehnten Buch des *Staates*: der Nachahmer steht mit seinem Erzeugnis an dritter Stelle von der Wirklichkeit entfernt, 597e; ferner *Soph.* 266b f., wo eine ontologische Differenz zwischen Ding und Schatten oder Bild gemacht wird; ferner *Phileb.* 58e f.; 61e f.: die Wissenschaften unterscheiden sich an Genauigkeit nach ihren Objekten.

[62] Vgl. 516b 5.

[63] Vgl. *a. a. O.*

3. Wie das Schauen auf die Gegenstände eine genauere Erkenntnis vermittelt als die εἰκασία, so erhält der von den Fesseln gelöste Gefangene eine genauere Erkenntnis, da er im Vergleich zu seinem früheren Zustand dem Seienden nähergerückt[64] und auf μᾶλλον ὄντα hingewandt ist und deshalb richtiger sieht[65]. Noch aber ist er in der Höhle; zwar wurde er durch die Mathematik und die ihr verwandten Wissenschaften umgewendet, doch gelangte er noch nicht in die Obhut der Philosophie. Hieraus ergibt sich folgende Gleichsetzung: im Liniengleichnis ist πίστις das Schauen auf die Gegenstände innerhalb der Welt des Werdens; im Höhlengleichnis ist πίστις das Schauen auf die Figuren, die noch nicht das eigentlich Seiende, ja noch nicht einmal unmittelbar die Schatten des eigentlich Seienden versinnbildlichen, wie auch zwischen der Welt des Werdens und den Ideen die ὑποθέσεις stehen.

Diese Erörterungen dürften die Ausführungen von Murphy[66] und Ross[67] unmöglich machen, nach denen schon bei den σκευαστά der Bereich der διάνοια beginnt. Die Schatten außerhalb der Höhle und die Figuren in der Höhle können nicht de facto identisch sein, da in diesem Falle nicht die Notwendigkeit bestände, den Gefangenen außerhalb der Höhle noch die φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων[68] sehen zu lassen. Allerdings müssen dann für Platon zwei Arten von Mathematik unterschieden werden, die Mathematik, deren sich die Menschen in der Höhle der Unwissenheit bedienen, und die Mathematik, die aus der Höhle führt und zur Schau der Dinge an der Oberwelt vorbereitet, dadurch daß sie die σκιὰς τῶν ὄντων sehen läßt. Daß Platon diesen Unterschied machte, zeigt Phileb. 56d 4f.: Ἀριθμητικὴν πρῶτον ἆρ' οὐκ ἄλλην μέν τινα τὴν τῶν πολλῶν φατέον, ἄλλην δ' αὖ τὴν τῶν φιλοσοφούντων; d. h.: wenn die Umwendung auch durch die Mathematik bewirkt wird, so sind die σκεύη noch nicht das Objekt der philosophischen Mathematik, deren sich die Dialektik bedient, um die Seele aus der Unwissenheit zu befreien[69]. Die Zahlen gehören zu dem, was zu einer denkenden Betrachtung auffordert, da sie von der Sinneswahrnehmung nicht hinreichend erfaßt werden[70]; daher kann schon

---

[64] Vgl. 515d 2f.
[65] *a. a. O.*
[66] *The simile* ..., S. 95ff.; *The interpretation* ..., S. 163.
[67] S. 75.
[68] 532c 1.
[69] Vgl. 533d 3.
[70] Vgl. 524d 7ff.

die nicht philosophische Mathematik bis zu den σκεύη führen, während die Befreiung aus der Höhle von der Mathematik und den ihr verwandten Fächern unter der Leitung der Dialektik erfolgt[71].

4. Außerhalb der Höhle wird der befreite Gefangene „am leichtesten die Schatten erkennen, darauf die Abbilder der Menschen und der übrigen Dinge im Wasser, später dann die Gegenstände selbst; in der Folge würde er dann zunächst bei Nacht die Erscheinungen am Himmel und den Himmel selbst betrachten und das Licht der Sterne und des Mondes anschauen. Das wird ihm leichter fallen, als wenn er bei Tage die Sonne und das Sonnenlicht ansehen sollte . . . Zuletzt dann . . . wird er imstande sein, die Sonne, nicht etwa bloß ihre Spiegelbilder im Wasser oder sonst irgendwo, sondern sie selbst in voller Wirklichkeit an ihrer eigenen Stelle zu schauen und ihre Beschaffenheit zu betrachten“[72]. Verbietet der Umstand, daß Platon hier mehrerer Objekte nennt, eine Einteilung nach Schatten oder Abbild und Original? Offensichtlich nicht[73]. Daß eine Vielheit von Objekten genannt wird, bedeutet lediglich, daß die (höhere) mathematische und philosophische Erkenntnis nicht auf einmal gewonnen wird, sondern stufenweise voranschreitet. In diesem Sinne ist auch die Verwirrung beim ersten Blick auf die Figuren[74] und auf die Dinge außerhalb der Höhle[75] zu erklären: wer in die Wissenschaft und vollends in die Philosophie eingeführt wird, ist nicht gleich ein Meister, sondern weiß sich zunächst gar nicht zurechtzufinden. Hieraus kann jedoch nicht gefolgert werden, daß die Verwirrung bleibt[76].

Folglich sind die Dinge außerhalb der Höhle einzuteilen in Schatten oder Bild und Original. Dem entsprechen die beiden oberen Abschnitte der Linie, διάνοια und νόησις. Die Schau der Sonne ist die letzte und höchste Stufe der Erkenntnis entsprechend dem Sonnengleichnis: „Das Gute ist nicht das Sein, sondern ragt an Würde und Kraft noch über das Sein hinaus“[77].

5. Aus diesen Ausführungen dürfte hervorgehen, daß Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis eine untrennbare Einheit bilden und

---

[71] Vgl. Anm. 69.

[72] 516a 6ff.

[73] Vgl. Raven, S. 29.

[74] 515c 8ff.

[75] 515e 8ff.

[76] 516a 5: Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. Das dürfte auch für die σκεύη gelten.

[77] 509b 8f.

daß die Ergebnisse, die Platon in den einzelnen Gleichnissen gewinnt, in den folgenden jeweils verwendet werden. Darüber hinaus entsprechen sich Linien- und Höhlengleichnis, wenn auch εἰκασία und πίστις nicht univoke, sondern analoge Bedeutung haben. Das hat seinen Grund in dem völlig anderen Bild, das Platon im Höhlengleichnis entwirft, und in der wesentlich anderen Absicht, die ihn leitet.

Abschließend sei noch eine zusammenfassende Stellungnahme zu den oben explizierten Gegenargumenten gestattet. Sie wurden bis auf eins entkräftet. Daß 517a 8ff. keine direkte Verweisung auf das Liniengleichnis vorliegt, ist zuzugeben. Das besagt jedoch nichts, da 533d 4ff. eine weitaus bedeutsamere Übereinstimmung von Linien- und Höhlengleichnis besagen, wie ausgeführt wurde.

KRITISCH-EXEGETISCHES ZU ARISTOTELES

von Paul Moraux

In den letzten hundert Jahren ist immer deutlicher geworden, wie weit die philosophische Aristotelesinterpretation durch die Beantwortung rein philologischer Fragen bedingt ist. Es wäre z. B. heute kaum mehr möglich, die Einheitlichkeit des aristotelischen Lehrgebäudes als Grundlage für die Interpretation zu postulieren: die genetische Erklärung hat zwar zu Übertreibungen, zu unberechtigten Deduktionen, ja zu voreiligen Synthesen geführt, dennoch muß heute jeder zugeben, daß Aristoteles eine philosophische Entwicklung durchgemacht hat, und wenn die Meinungen darüber noch sehr stark auseinandergehen, so steht doch nicht so sehr die Wirklichkeit als die Tragweite und die Richtung dieser Entwicklung in Frage. Ferner hat man in den letzten Jahrzehnten deutlicher als zuvor erkannt, daß mehr oder weniger bedeutende Diskrepanzen und Widersprüche zwischen verschiedenen Lehrmeinungen des Aristoteles gegebenenfalls auch durch Unterschiede in der Fragestellung und in der Betrachtungsweise erklärt werden können: der Meteorologe sieht oft die Dinge anders als etwa der Psychologe oder der Metaphysiker, und der Logiker kann als Beispiele Sätze aus anderen Disziplinen anführen, ohne daß er deswegen den Inhalt dieser Sätze für unbedingt richtig hält.

Ebensowenig darf die Interpretation ignorieren, welche schwerwiegenden Probleme die Entstehung, die Redaktion und die Überlieferung der Lehrschriften des Stagiriten aufwerfen. Es wäre z. B. besonders wichtig zu wissen, inwieweit Aristoteles selber für den Wortlaut und die Gesamtdisposition jeder einzelnen Schrift verantwortlich ist. Wäre die buchmäßige Veröffentlichung dieser Schriften noch zu seinen Lebzeiten und unter seiner Aufsicht erfolgt, so könnten wir sicher sein, daß wir es in jedem einzelnen Fall mit der genuinen, schriftlich fixierten Form der aristotelischen Philosophie zu tun hätten; wir hätten in dieser Hypothese nur mit den verhältnismäßig harmlosen Degradationen des Textes durch die Kopisten zu rechnen, ungefähr wie es für die platonischen

Dialoge der Fall ist. In Wirklichkeit aber sieht die Situation ganz anders aus. Aus verschiedenen antiken Nachrichten über das Schicksal der Bibliothek des Aristoteles[1] geht hervor, daß man erst nach dem Tode des Philosophen, zum Teil sogar fast zweieinhalb Jahrhunderte danach, regelrechte Ausgaben seiner Lehrschriften besorgte. Gewiß, die Behauptung, daß diese Schriften vor den großen Ausgaben des 1. Jahrhunderts v. Chr. beinahe unbekannt waren, verlangt einige Einschränkungen. Gewiß, die Erzählung von der plötzlichen Wiederentdeckung des bis dahin in einer unterirdischen Kammer in der Troas verborgenen Nachlasses des Aristoteles klingt sehr romanhaft; die Berichterstatter haben sich wohl über die Wichtigkeit des Fundes getäuscht und ihre offenbar zu einseitigen Angaben dürfen nicht ohne eingehende kritische Überprüfung angenommen werden. Immerhin kann man kaum daran zweifeln, daß der berühmte Herausgeber des aristotelischen Corpus, der Rhodier Andronikos, das ihm vorliegende Material ordnete und gruppierte. Ferner behauptet Strabo, die Aristotelesausgaben des 1. Jahrhunderts v. Chr. hätten von Fehlern gewimmelt. Die Nachlässigkeit der Kopisten und vor allem die materiellen, oft unheilbaren Beschädigungen der als Vorlagen benutzten Originalhandschriften seien Schuld daran gewesen.

Es ist nicht hier der Ort, auf den Wert dieser antiken Nachrichten einzugehen[2]. Uns genügt vorläufig die Feststellung, daß unsere Quellen nur von posthumen Ausgaben der Aristotelesschriften wissen, und daß sie den Eindruck erwecken, als hätten die antiken Herausgeber eine recht komplizierte, oft schwierige Eingriffe verlangende Aufgabe zu meistern gehabt. Diese bloße Feststellung verpflichtet den Interpreten zur größten Aufmerksamkeit und zur größten Vorsicht bei der Analyse der auf uns gekommenen Schriften. Es ist heute, wohl mit Recht, zur communis opinio geworden, daß die philosophischen Schriften des Aristoteles das mehr oder weniger überarbeitete Konzept seiner Vorlesungen darstellen. Es fragt sich also, in welchem Ausmaße diese Aufzeichnungen vom Meister selbst für eine eventuelle Veröffentlichung vorbereitet worden waren. Wir möchten wissen, in welchem Zustand der erste Herausgeber sie im Nachlaß vorgefunden hat und inwieweit er dadurch zu persön-

---

[1] Athen., I, 4, 3a; V, 47—53, 211d—215b. Strabo, XIII, 608. Plut., *Sulla*, 26, 468a. Porphyr., *Vit. Plot.*, 24. — Über die Metaphysik: Asclep., *in Met.*, 4, 4—16 (*C. A. G.*, VI, 2). Vgl. Ps. Alex., *in Met.*, 515, 11 (*C. A. G.*, I).

[2] Da ich beabsichtige, mich demnächst mit dieser Frage zu befassen, verzichte ich hier auf nähere Untersuchungen darüber sowie auf bibliographische Hinweise.

lichen Eingriffen angeregt wurde. Äußerst wichtig wäre jeder Beitrag zur Beantwortung der Frage, ob der Herausgeber den Nachlaß lediglich geordnet und veröffentlicht oder sich als Redaktor betätigt hat, indem er z. B. Einleitungen und Übergänge anfertigte und andere Änderungen und Ergänzungen des Textes durchführte[3].

So lehrreich sie auch sein mag, genügt die kritische Analyse der antiken Nachrichten über das Schicksal der aristotelischen Schriften und deren erste Ausgabe nicht, um die soeben angeschnittenen schwierigen Probleme zu klären. Auch Untersuchungen über die griechischen Verzeichnisse der aristotelischen Schriften können etwas Licht auf die Anfänge der handschriftlichen Überlieferung des Corpus werfen[4]. Ferner wäre es sehr lehrreich, den mehr oder weniger deutlichen Spuren einer Benutzung der aristotelischen Lehrschriften vor deren Verbreitung durch die Ausgaben des 1. Jahrhunderts v. Chr. wieder einmal systematisch nachzugehen[5]. Sehr viel darf man sich schließlich von objektiven, unvoreingenommenen Beobachtungen an den auf uns gekommenen Pragmatien versprechen. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, daß einige Abnormitäten des sprachlichen Ausdrucks, der Gedankenführung, der Disposition des Stoffes usw. auf besondere Umstände der Entstehung und der ersten buchmäßigen Veröffentlichung dieser Schriften zurückgehen[6]. In besonders günstigen Fällen läßt sich z. B. nachweisen, daß verhältnismäßig spät bezeugte Varianten der direkten Überlieferung in Wirklichkeit bereits im Zeitalter der neuplatonischen Kommentatoren, ja bereits unter Alexander von Aphrodisias existierten[7]. Vielleicht kann man sogar aus der

[3] Letzte Ansicht z. B. bei O. Gigon, *Aristoteles-Studien* I, in: *Mus. Helv.* 9 (1952), 134: ,,Einleitungen, Konklusionen und Rekapitulationen sind in erstaunlichem Umfang sachlich ungenau und sprachlich ungeschickt formuliert . . . Es wäre merkwürdig wenn wir . . . nicht die Arbeit eines Redaktors erkennen dürften.'' S. 136: ,,Evident scheint nur eins, daß der überlieferte Text auch hier das Werk eines Redaktors ist, dem mehrere Fassungen derselben Sache vorlagen. Er hat versucht, sie zu kombinieren und hat dabei ein kaum mehr zu entwirrendes Durcheinander zustande gebracht.''

[4] P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.

[5] Chr.-A. Brandis, E. Heitz, E. Zeller, F. Susemihl, H. Usener und andere haben sich mit dieser Frage befaßt. Unter den jüngeren Arbeiten sei besonders auf I. Düring, *Notes on the history of the transmission of A.'s writings*, Göteborg 1950, hingewiesen.

[6] In diesem Sinne unter anderen W. Jaeger, *Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaph.*, Berlin 1912.

[7] Vgl. P. Moraux, *Notes sur la tradition indirecte du 'De caelo' d'Arist.*, in: *Hermes* 82 (1954), 145—182.

Beschaffenheit unseres Textes sowie aus anderen Zeugnissen interessante Rückschlüsse auf Eigentümlichkeiten der Ausgaben des 1. Jahrhunderts v. Chr. oder der alexandrinischen Ausgaben machen. Bisweilen hat man sogar den Eindruck, daß nur Eigentümlichkeiten der Originaldokumente aus dem Nachlaß des Aristoteles eine befriedigende Erklärung für gewisse Schwierigkeiten des überlieferten Textes zu liefern vermögen.

Auf den folgenden Seiten wird der Versuch unternommen, einige Schwierigkeiten dieser Art in der Schrift *De caelo* nachzuweisen und durch Konjektur zu beseitigen. Nicht alle anstößigen Stellen werden behandelt, sondern nur solche, bei denen die Heilung des Textes oder wenigstens die Entstehung der Verderbnis charakteristisch genug ist, um bedeutende Rückschlüsse zu ermöglichen. Auf Untersuchungen über die relative Chronologie der einzelnen Kapitel der Schrift ist absichtlich verzichtet worden, zum Teil wegen des oft stark subjektiven Charakters der damit verbundenen Hypothesen, zum Teil auch weil der einwandfreie Nachweis von Diskrepanzen und Widersprüchen zwischen den verschiedenen Kompositionsschichten nur im Rahmen einer breiteren Untersuchung über die gesamte philosophische Entwicklung des Aristoteles erfolgen könnte.

A 12, 283a 6—10 (Eine Lücke)

Diese Zeilen stellen den Abschluß langer Ausführungen über die platonische Lehre von der ewigen Fortdauer einer entstandenen Welt dar. Wenn man behauptet — so schreibt Aristoteles — es sei durchaus möglich, daß ein Entstehendes unvergänglich bleibe oder ein Nicht-gewordenes vergehe, da das erste lediglich das Entstehen, das zweite lediglich das Vergehen innehabe, so hebt man einfach eine der Gegebenheiten auf. Denn die Zeit, in der jedes Ding handeln oder erleiden, sein oder nicht sein kann, ist entweder eine unendliche oder eine bestimmte begrenzte. (283a 7—8 ἢ γὰρ ἄπειρον ἢ ποσόν τινα ὡρισμένον χρόνον δύναται ἅπαντα ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι.) Bis hierher ist alles klar. Es fragt sich aber, wie Aristoteles dann seine These rechtfertigt, die Annahme eines Gewordenen-Unvergänglichen bzw. eines Ungewordenen-Vergänglichen bedeute die Aufhebung einer der Gegebenheiten. Aus dem überlieferten Text ergibt sich kein rechter Sinn. Er lautet: καὶ τὸν ἄπειρον διὰ τοῦτο, ὅτι ὥρισταί πως ὁ ἄπειρος, οὗ οὐκ ἔστι πλείων. τὸ δὲ πῇ ἄπειρον οὔτ' ἄπειρον οὔθ' ὡρισμένον

(283a 8—10). Die Übersetzer und Erklärer versuchen sich dadurch zu helfen, daß sie den Akkusativ τὸν ἄπειρον als Akkusativ der Dauer (wie oben ἄπειρον ἢ ποσόν τινα ὡρισμένον χρόνον) auffassen; eine unendliche Zeit sei dadurch einigermaßen begrenzt, weil es keine größere als sie gebe[8]. Ziemlich rätselhaft bleibt allerdings dabei, was Aristoteles sagen wollte, als er schrieb, daß Dinge die ewige Zeit hindurch handeln, leiden usw. können, weil die ewige Zeit schon irgendwie begrenzt ist. Ferner sieht man nicht ein, wie diese eigenartige Bemerkung die oben aufgestellte Behauptung bekräftigen sollte, daß die Hypothese eines Gewordenen-Unvergänglichen der Aufhebung einer der Gegebenheiten gleichkommt.

Nehmen wir aber als Arbeitshypothese an, daß das anstößige Satzglied ein Bestandteil der Argumentation gegen die bekämpfte platonische Lehre war. Im Timaios vertrat Platon, nach der Auslegung des Aristoteles, die Möglichkeit einer Dauer, die a parte ante begrenzt, a parte post unendlich ist. Ist eine solche Dauer wirklich eine unendliche Dauer? Offensichtlich nicht, weil sie auf der einen Seite begrenzt ist, so daß man sich eine noch längere Dauer denken könnte, eine solche nämlich, die auf dieser Seite unbegrenzt wäre; eine längere Dauer als die unendliche kann es

[8] Hier einige moderne Übersetzungen. PRANTL (1857): „Nämlich nur entweder eine unbegrenzte oder eine irgend quantitativ und fest bestimmte Zeit hindurch kann Jedwedes eine Einwirkung entweder ausüben oder erfahren, und entweder sein oder nicht sein, und zwar die unbegrenzte Zeit hindurch darum, weil gewissermaßen auch die unbegrenzte Zeit fest bestimmt ist, insofern es nämlich keine größere als sie gibt". STOCKS (1922): "For everything is capable of acting or being acted upon, of being or not being, either for an infinite, or for a definitely limited space of time; and the infinite time is only a possible alternative because it is after a fashion defined, as a length of time which cannot be exceeded". GUTHRIE (1939): "The capacity for acting or being acted upon, and for being or not being, is possessed by everything for either an infinite or a limited time; and for an infinite time only in the sense that the infinite time itself is in a way limited. (It means only that there is no greater time.)" TRICOT (1949): "En effet, c'est soit pendant un temps infini, soit pendant un certain laps de temps déterminé, que toute chose est capable d'agir ou de pâtir, d'être ou de ne pas être, et si c'est vrai pour le temps infini, c'est pour la raison que le temps infini est lui-même déterminé d'une certaine façon, en ce qu'il n'admet pas de temps plus long." GIGON (1950): „Denn alles kann entweder eine ewige oder eine bestimmt begrenzte Zeit hindurch etwas wirken oder erfahren und sein oder nicht sein, und eine begrenzte Zeit dann, wenn auch sie gewissermaßen dahin bestimmt wird, daß es keine größere als sie gibt". Vgl. G. S. CLAGHORN, *Aristotle's criticism of Plato's 'Timaeus'*, The Hague 1954, S. 95 und Anm.: "An infinite time is in a way limited (Probably by the limit of time that is actually experienced or conceived)". — Simplicius und vor ihm Alexander von Aphrodisias haben offensichtlich nur den traditionellen (m. E. lückenhaften) Text gekannt (Simpl., *In De caelo*, 347, 13ff.).

aber nicht geben. Und umgekehrt ist diese auf einer Seite begrenzte Dauer noch keine eigentlich begrenzte, da sie auf der anderen Seite unendlich ist. Daraus ergibt sich also, daß das in einer Richtung Unendliche weder unendlich noch begrenzt ist. In der Tat ist aber die Dauer jeden Seins oder jeden Nichtseins entweder unendlich oder begrenzt. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht.

Im überlieferten Text scheint ein Teil dieser Argumentation ausgefallen zu sein, und zwar vor καὶ τὸν ἄπειρον διὰ τοῦτο κτλ. Die unbegrenzte Dauer wird durch die Hypothese des πῇ ἄπειρον aufgehoben. Dem πῇ ἄπειρον fehlt nämlich das wesentliche Merkmal des ἄπειρον schlechthin, von dem man aussagen darf, daß es dasjenige ist, οὗ οὐκ ἔστι πλείων. Der Akkusativ wird also wohl als Objekt zu einem ausgefallenen ἀναιροῦσι oder einem ähnlichen Verbum zu verstehen sein. Im verschollenen Satzteil war auch bemerkt, daß die platonische Lehre vom πῇ ἄπειρον die begrenzte Dauer ausschließt. Den originalen Text dürfen wir uns also ungefähr folgendermaßen vorstellen: . . . ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι· <καὶ τὸν ὡρισμένον διὰ τοῦτο ἀναιροῦσι, ὅτι αὐτὸν λέγουσιν ἄπειρον> καὶ τὸν ἄπειρον διὰ τοῦτο, ὅτι ὥρισταί πως ὁ ἄπειρος, οὗ οὐκ ἔστι πλείων. Der darauf folgende Satz faßt das Argument noch einmal zusammen: das überlieferte δὲ ist vielleicht durch δὴ zu ersetzen: τὸ δὴ πῇ ἄπειρον οὔτ' ἄπειρον οὔθ' ὡρισμένον.

A 6, 274a 11 (Versetzung eines Wortes)

Ein unendlicher Körper würde ein unendliches Gewicht haben. Da es kein unendliches Gewicht geben kann, gibt es auch keinen unendlichen Körper. So argumentiert Aristoteles A 6, 273a 22ff. Um die Unmöglichkeit eines unendlichen Gewichts nachzuweisen (273b 29ff.), zieht er unter anderem einen Grundsatz seiner Mechanik heran, der lautet: Die Zeiten, in denen fallende Körper eine bestimmte Strecke zurücklegen, stehen in umgekehrtem Verhältnis zu den Gewichten dieser Körper (vgl. 273b 30—274a 2). — Je schwerer ein Körper, um so kürzer wird also die Zeit seines Falles sein. Wie wird es sich aber mit dem Fallen des Infinitum verhalten? Das Unendliche steht in keinem Verhältnis zu dem Begrenzten, während es immer ein Verhältnis zwischen einer kürzeren und einer längeren Zeit gibt. Es hat also keinen Zweck anzunehmen, daß es eine minimale Dauer gibt, in der das Fallen des Unendlichen erfolgen würde, denn a) eine solche minimale Dauer, deren Kürze nicht überboten werden kann, gibt es nicht, und b) wenn es eine

gäbe, wäre die Existenz des Unendlichen nicht damit bewiesen: ἄλλο γὰρ ἄν τι πεπερασμένον ἐλήφθη ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐν ᾧ τὸ ἄπειρον πρὸς ἕτερον μεῖζον ὥστ' ἐν ἴσῳ χρόνῳ τὴν ἴσην ἂν ἐκινεῖτο τὸ ἄπειρον τῷ πεπερασμένῳ ἀλλ' ἀδύνατον (274a 10—13, absichtlich ohne Interpunktion.)

Dieser Text ist von den meisten Interpreten und Übersetzern mißverstanden worden, obwohl der Beweis als solcher nicht unklar ist. In vielen Argumenten gegen das Unendliche zeigt Aristeteles, daß, wenn man dem Unendlichen eine irgendwie begrenzte Handlung zuschreibt, es immer ein Begrenztes geben wird, das die gleiche begrenzte Handlung vollziehen wird. So auch hier. Wir wollen annehmen, daß es eine minimale Dauer gibt und daß das Fallen des Unendlichen in einem Verhältnis zu dem Fallen eines Begrenzten stehen kann. Wenn das Unendliche in dieser minimalen Zeit (z. B. in einer Sekunde) eine bestimmte Strecke zurücklegt, so gibt es ein Begrenztes (G), das in einer längeren Zeit (z. B. 5'') dieselbe Strecke zurücklegt. Wir hätten also das Verhältnis

$$\frac{\infty}{G} = \frac{5}{1}$$

Es ist aber möglich, in diesem Verhältnis das ∞ durch eine andere, begrenzte Qualität zu ersetzen:

$$\frac{5G}{G} = \frac{5}{1}$$

Anders ausgedrückt: wenn G in 5'' fällt, dann wird 5G in 1'' fallen; in derselben Zeit, nämlich in 1'', werden also das Unendliche und ein Begrenztes, 5G, dieselbe Strecke zurücklegen, was unmöglich ist. Wenn wir das μεῖζον in Z. 12 wegdenken, ist der oben angeführte Passus völlig klar und einwandfrei: „Eine andere, begrenzte Qantität (ἄλλο . . . τι πεπερασμένον) könnte nämlich in dasselbe Verhältnis aufgenommen werden (ἂν . . . ἐλήφθη ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ), in dem das Unendliche zu einer zweiten Quantität steht (ἐν ᾧ τὸ ἄπειρον πρὸς ἕτερον), so daß in derselben Zeit das Unendliche und das Begrenzte dieselbe Strecke zurücklegen würden". Es leuchtet also ein, daß die neue in das Verhältnis aufgenommene begrenzte Quantität (das ἄλλο τι πεπερασμένον) größer sein wird als diejenige, die ursprünglich mit dem Unendlichen verglichen war (ἕτερον). Nun wird im überlieferten Text gerade das ἕτερον als μεῖζον bezeichnet! Entweder müssen wir also Aristoteles einen Flüchtigkeitsfehler zuschreiben und den überlieferten Text behalten, oder μεῖζον soll irgendwie zu ἄλλο . . . τι

πεπερασμένον bezogen werden, am besten wohl durch eine Umstellung: ἄλλο γὰρ ἄν τι πεπερασμένον <μεῖζον> ἐλήφθη ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ, ἐν ᾧ τὸ ἄπειρον πρὸς ἕτερον [μεῖζον], ὥστ' ἐν ἴσῳ χρόνῳ κτλ.

A 9, 278a 20—22 (Kleine Dublette)

In seiner Beweisführung über die Einzigartigkeit der Welt legt Aristoteles eine ausführliche Argumentation gegen seine eigene These dar: er zeigt, wie man innerhalb seiner eigenen hylemorphistischen Theorie nachweisen könnte, daß es mehrere Welten gibt oder wenigstens geben könnte, und fragt sich dann, ob eine solche Argumentation stichhaltig ist (277b 29—278a 23). Der Satz, mit dem diese Argumentation schließt, ist in zwei fast gleichbedeutenden Fassungen überliefert:

(1) ὥστε ἤτοι εἰσὶ πλείους οὐρανοὶ ἢ ἐνδέχεται πλείους εἶναι.

(2) ἐκ μὲν οὖν τούτων ὑπολάβοι τις ἂν καὶ εἶναι καὶ ἐνδέχεσθαι πλείους εἶναι οὐρανούς.

Auf diese offensichtliche Dublette ist meines Wissens bisher nicht hingewiesen worden: die Herausgeber behalten die beiden Sätze, obwohl der eine zweifellos überflüssig ist. Die zweite Fassung scheint mir die bessere zu sein. Sie drückt nämlich deutlich aus, daß das soeben dargelegte Raisonnement nur als konstruierter Einwand eines fiktiven Opponenten verstanden werden soll (ὑπολάβοι τις ἄν. Vgl. 277b 29: δόξειε γὰρ ἂν ὧδὶ σκοπουμένοις κτλ.). Demgegenüber könnte eine etwas flüchtige Lektüre der ersten Fassung den Anschein erwecken, Aristoteles habe die These der Vielheit der Welten vertreten (ὥστε . . . εἰσὶ . . . ἢ ἐνδέχεται . . . εἶναι). Es ist möglich, daß auch die erste Fassung von Aristoteles stammt, und daß Aristoteles sie bei der Revision seines Entwurfes durch die zweite, die kein Mißverständnis mehr zuließ, ersetzen wollte. Aus Pietätsgründen hätte der Herausgeber des Nachlasses die beiden Versionen aufbewahrt[9].

A 8, 277a 31—32 (Lapsus oculi)

Es gibt einen natürlichen Ort für die Erde und einen solchen für das Feuer, und die geradlinige Bewegung der Erde nach unten oder

---

[9] H. Diels, *Zur Textgesch. d. aristot. Physik*, Abh. Akad. Berlin 1882, S. 1—40, hat auf doppelte Rezensionen von ganzen Stellen in der Physik hingewiesen und die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sie auf verschiedene Editionen des Aristoteles selbst zurückgehen.

des Feuers nach oben kann nicht ins Unendliche führen. Um dies zu bestätigen, zieht Aristoteles einen (von der modernen Wissenschaft als falsch abgelehnten) Grundsatz seiner Physik heran: je näher sich die Erde der Mitte befindet, um so größer wird die Geschwindigkeit ihrer Bewegung; dasselbe gilt für das Feuer: die Geschwindigkeit seiner Bewegung nach oben wächst proportional zu seiner Proximität des oberen Ortes (277a 27—29). Wenn es also ein Unendliches gäbe, fährt Aristoteles fort, so wäre auch die Geschwindigkeit unendlich, und wenn die Geschwindigkeit unendlich wäre, so auch das Gewicht und die Leichtigkeit (277a 29—31).

Dabei ist vielleicht nicht ganz klar, daß es in der Hypothese einer unendlichen Geschwindigkeit auch ein unendliches Gewicht bzw. eine unendliche Leichtigkeit geben muß. Eine Erklärung darüber enthält allem Anschein nach der nächste Satz, dessen Text leider korrupt ist. Überliefert ist folgendes: ὡς γὰρ τὸ (τῷ J) κατωτέρω ταχυτῆτι ἕτερον τῷ (καὶ τῷ M) βάρει (βαρεῖ J² H) ἂν ἦν ταχύ, οὕτως εἰ ἄπειρος ἦν ἡ τούτου ἐπίδοσις, καὶ ἡ τῆς ταχυτῆτος ἐπίδοσις ἄπειρος ἂν ἦν (277a 31—33).

Anstößig sind m. E. die Worte τὸ κατωτέρω ταχυτῆτι (Allan tilgt ταχυτῆτι). Dagegen kann das Glied ἕτερον τῷ βάρει ἂν ἦν ταχύ ohne weiteres beibehalten werden (Bekker schreibt ἑτέρου statt ἕτερον, Allan ἕτερον ἑτέρου). Hier wird ein zweiter Körper erwähnt, der seinem Gewicht seine eigene Geschwindigkeit verdankt. Aristoteles spielt im ἕτερον-Satzglied auf ein anderes (allerdings auch falsches) Prinzip seiner Physik an: die Fallgeschwindigkeit eines Körpers ist proportional zu seinem Gewicht (vgl. oben S. 20). Im anstößigen Satzglied war also von einem Körper die Rede, dessen Geschwindigkeit nicht auf sein Gewicht, sondern auf seine Lage, auf seine Nähe von der Weltmitte zurückgeht. Ich möchte daher vermuten, daß Aristoteles hier eine Argumentation verwendete, für welche wir in unserem Traktat andere Beispiele haben und die wir etwa folgendermaßen paraphrasieren können: Betrachten wir zunächst einen Körper mit dem Gewicht G: wenn er in einem Abstand s von der Mitte entfernt ist, so hat er eine Geschwindigkeit v; wenn seine Entfernung von der Mitte abnimmt und z. B. nur $\frac{s}{2}$ beträgt, so wächst seine Geschwindigkeit dementsprechend und beträgt dann z. B. $2v$. Andererseits aber hat ein doppelt so schwerer Körper (2G) schon in der Lage s dieselbe Geschwindigkeit $2v$. Aus diesem Vergleich läßt sich erschließen,

daß ein unendlich schwerer Körper eine unendliche Geschwindigkeit hätte, und daß umgekehrt eine unendliche Geschwindigkeit einen unendlich schweren Körper voraussetzen würde: jede sich aus der Lage eines Körpers ergebende Geschwindigkeit kann nämlich einem zweiten, in einer anderen Lage befindlichen, aber dementsprechend schwereren Körper zugeschrieben werden. Da aber früher bewiesen wurde, daß es kein unendliches Gewicht gibt, so kann es auch keine unendliche Geschwindigkeit und folglich keinen Fall ins Unendliche geben. Die Erde hat also einen natürlichen Ort, wo sie stehen bleibt, wenn sie ihn erreicht hat.

Diese ziemlich komplizierte Schlußfolgerung in der wortkargen Formulierung des Aristoteles zu erkennen, ist den antiken Lesern und Erklärern nicht gelungen, so daß sie den korrupten Text nicht heilen konnten. Das anstößige ταχυτῆτι von Z. 31 ist wahrscheinlich aus ταχὺ . . . τι entstanden, und die Lesart von J, τῷ κατωτέρω, soll vorgezogen werden: Gemeint ist, daß etwas, ein Körper (τι), infolge seiner „niedrigeren“ Lage, d. h. seiner Nähe zu der Mitte (τῷ κατωτέρω) eine bestimmte Geschwindigkeit haben kann (ταχύ), und danach wird darauf hingewiesen, daß ein anderer Körper (ἕτερον) infolge seines Gewichtes (ebenso) schnell sein kann. Das ὡς-Glied des Vergleiches war wohl wie das οὕτως-Glied als Konditionalsatz gebaut. Ich möchte also den Text folgendermaßen korrigieren: ὡς γὰρ ⟨εἰ⟩ τῷ κατωτέρω ταχὺ ἦν τι[10], ἕτερον τῷ βάρει ἂν ἦν ταχύ, οὕτως εἰ ἄπειρος ἦν ἡ τούτου ἐπίδοσις, καὶ ἡ τῆς ταχυτῆτος ἐπίδοσις ἄπειρος ἂν ἦν.

Schwierig bleibt allerdings der Irrealis im ὡς-Satz, wo wir eher einen Potentialis erwartet hätten. Vielleicht soll εἰ . . . ταχὺ ἦν τι nicht als unerfüllte Bedingung gedeutet, sondern eher einem ἐπεὶ-Satz mit Imperfekt gleichgesetzt werden: „da wir angenommen, festgestellt haben, daß . . .“. Das Imperfekt + ἂν des Hauptsatzes würde sich dann durch den Einfluß dieses scheinbaren Irrealis und auch durch den Parallelismus mit dem einwandfrei irrealen οὕτως-Satz erklären lassen. Ferner wird nicht sehr deutlich gesagt, daß dieselbe Geschwindigkeit sich entweder aus der Lage oder aus dem Gewicht des jeweils in Frage kommenden Körpers ergeben kann. Die Schuld liegt aber nicht an der korrupten Überlieferung, sondern an der hier etwas nachlässigen und allzu bündigen Ausdrucksweise des Aristoteles.

---

[10] Alter *lapsus oculi* im überlieferten Text. *TAXYHNTI* ist als *TAXYTHTI* gelesen worden.

B 8, 290b 9 (Einschaltung eines erklärenden Wortes)

Eine alte interlineare Erklärung scheint in den Text des letzten Satzes von Kapitel B 8 aufgenommen worden zu sein. Aristoteles hat soeben gezeigt, daß die kugelförmige Gestalt für die Bewegung im selben Ort die passendste, für die Bewegung nach vorn die ungeeignetste ist (290b 1—8). Damit hat er die These bewiesen, die er 290a 35—b 1 aufgestellt hatte, nämlich daß der ganze Himmel und jedes einzelne Gestirn die Kugelform haben. In seinem Schlußsatz heißt es also: ἐπεὶ οὖν δεῖ τὸν μὲν οὐρανὸν κινεῖσθαι τὴν ἐν ἑαυτῷ κίνησιν, τὰ ἄλλα δ' ἄστρα μὴ προιέναι δι' αὑτῶν, εὐλόγως ἂν ἑκάτερον εἴη σφαιροειδές (290b 8—10). In Z. 9 schwankt die Überlieferung zwischen τὰ ἄλλα δ' ἄστρα (E), τὰ δ' ἄλλα ἄστρα (F) und τὰ δ' ἄστρα (J H M). In seinem Kommentar gibt Simplicius den Satz mit einer erklärenden Ergänzung wieder (460,5): τὰ δὲ ἄλλα οὐράνια σώματα, τουτέστι τὰ ἄστρα, μὴ προιέναι δι' αὑτῶν. Das Wort ἄστρα hat er also sicher nicht in seinem Aristotelestext vorgefunden, und sogar οὐράνια σώματα ist wahrscheinlich schon eine simplikianische Verdeutlichung von τὰ δ' ἄλλα (vgl. 460, 8, wo er τὸ οὐράνιον σῶμα, d. h. den Himmel, und τὰ ἄστρα gegenüberstellt). Allem Anschein nach hat er nur τὰ δ' ἄλλα μὴ προιέναι in seinem Exemplar von *De caelo* gelesen, und das ist wohl auch die originale Fassung des Textes. Da ἄλλα (ohne genauere Bezeichnung) etwas dunkel war, lag es nahe, es mit einem interlinearen ἄστρα zu erklären. In einem Teil der direkten Überlieferung wurde diese Erklärung in den Text aufgenommen, in einem anderen verdrängte sie sogar das erklärte Wort aus dem Text.

Γ, 1, 299b 18—23 (Wortversetzungen)

Es ist nicht möglich, daß aus der Zusammensetzung gewichtsloser Teilchen ein Gewicht entsteht. Denn wenn jedes Gewicht, das ein anderes übertrifft, dies durch ein bestimmtes Gewicht tut, so wird auch jedes angeblich gewichtslose Teilchen ein Gewicht haben (299b 14—18). Wie Aristoteles diesen letzten Satz bewies, läßt sich trotz einiger Korruptelen im Text des darauf folgenden Satzes leicht erraten. Nehmen wir an, sagte er, daß ein aus vier Punkten bestehender Körper ein Gewicht hat. Ein aus mehr Punkten zusammengesetzter Körper wird selbstverständlich schwerer sein. Nun ist die Differenz zwischen zwei Gewichten selber ein Gewicht.

Wenn fünf Punkte schwerer als vier Punkte sind, so muß der einzelne Punkt ein eigenes Gewicht haben[11].

Einige leichtere Eingriffe sind erforderlich, um dem soeben paraphrasierten Textabschnitt einen völlig befriedigenden Sinn wiederzugeben. Z. 18 soll die Lesart von H und anderen Mss., ἀβαρῶν, dem ἀμερῶν der meisten Zeugen vorgezogen werden. Auch Simplicius (572, 11) hat ἀβαρῶν gelesen. Z. 20—21: Überliefert ist τὸ δὲ βαρέος βαρύτερον ἀνάγκη βαρὺ εἶναι, ὥσπερ καὶ τὸ λευκοῦ λευκότερον λευκόν. Daß ein Schwereres notwendigerweise schwer wie ein Weißeres notwendigerweise weiß ist, trägt aber nichts zur Argumentation bei. Wichtig für die Beweisführung ist dagegen, daß das Schwerere durch das Vorhandensein eines zusätzlichen Gewichtes schwerer ist (vgl. Z. 17: εἰ πᾶν μεῖζον βάρος βάρους βάρει). Die Korrekturen von Bonitz (Z. 20: ᾧ [statt τὸ] δὲ βαρέος . . . Z. 21: ὥσπερ καὶ ᾧ [statt τὸ] λευκοῦ . . .) führen also zum richtigen Sinne. Aber man kann mit noch geringfügigeren Änderungen auskommen. Es genügt, βαρὺ von Z. 21 durch βάρει[12] (Itazismus!) und auf derselben Zeile λευκόν durch λευκῷ (λευκόν ist ein sekundärer Fehler, der durch βαρύ hervorgerufen wurde) zu ersetzen.

Die nächsten Zeilen (21—23) weisen leider größere Schwierigkeiten auf. Dem mehrgliedrigen bedingenden Satz (εἰ γὰρ αἱ τέτταρες στιγμαὶ — λευκοῦ λευκότερον λευκόν oder besser λευκῷ) folgt merkwürdigerweise anstatt des erwarteten Hauptsatzes ein Konsekutivsatz, ὥστε τὸ μεῖζον κτλ. An dieser stilistischen Nachlässigkeit würde man vielleicht wenig Anstoß nehmen[13], wenn der Konsekutivsatz selber einen klaren, einwandfreien Sinn hätte. Das ist aber nicht der Fall. Überliefert ist: ὥστε τὸ μεῖζον μιᾷ στιγμῇ βαρύτερον ἔσται ἀφαιρεθέντος τοῦ ἴσου· ὥστε καὶ ἡ μία στιγμὴ βάρος ἕξει, „so daß das um einen Punkt Größere schwerer sein wird, nachdem man die gleiche Qantität abgezogen hat. Also wird auch der einzelne Punkt ein Gewicht haben". Die Kommentatoren haben sich den Kopf zerbrochen, um diesen sinnlosen Text zu erklären. In Wirklichkeit hat eine einfache Vertauschung von ἔσται und ὥστε den ganzen Satz entstellt (vgl. für eine ähnliche

---

[11] Über diese schwierige Stelle, vgl. H. Bonitz, *Aristotelische Studien* III, S. B. Akad. Wien XLII, 1863, S. 85—86.

[12] Auch Simplicius, dem zweifellos der traditionelle Text vorlag, fühlte sich gezwungen, folgendermaßen zu paraphrasieren (572, 17): τὸ δὲ βαρέος βαρύτερον βαρύ ἐστι καὶ βάρει ὑπερέχει.

[13] Über andere Beispiele von ὥστε in der Apodose, vgl. Bonitz *a. a. O.*, S. 84.

Verwechslung Damascius in Phil. 257, 5 West., wo der cod. R ἔσται statt ὥστε aufweist). Z. 21 sollen wir ἔσται statt ὥστε lesen (die durch eine pseudo-Korrektur beseitigte Dativendung von λευκῷ mag die Verwechslung hervorgerufen haben!), und Z. 22 wird ὥστε das überlieferte ἔσται ersetzen. In Z. 23 wäre schließlich ὥστε zu tilgen; es gehörte wohl ursprünglich zu Z. 22, woraus es durch ἔσται verdrängt wurde. Übrigens hatte Peipers bereits vermutet, daß dieses ὥστε nicht vor καὶ ἡ μία στιγμή, sondern vor ἀφαιρεθέντος hingehört.

Der emendierte Text lautet also: εἰ γὰρ αἱ τέτταρες στιγμαὶ βάρος ἔχουσι, τὸ δ' ἐκ πλειόνων ἢ τοδὶ βαρέος ὄντος βαρύτερον, τὸ δὲ βαρέος βαρύτερον ἀνάγκη βάρει εἶναι, ὥσπερ καὶ τὸ λευκοῦ λευκότερον λευκῷ, ἔσται τὸ μεῖζον μιᾷ στιγμῇ βαρύτερον, ὥστε ἀφαιρεθέντος τοῦ ἴσου, καὶ ἡ μία στιγμὴ βάρος ἕξει. ,,Wenn die vier Punkte ein Gewicht haben, wenn ferner dasjenige, was aus einer größeren Zahl von Punkten besteht als jenes, schwerer ist als ein (anderes) Schweres [d. h. als das aus vier Punkten Bestehende]; wenn ferner dasjenige, was schwerer als ein Schweres ist, notwendigerweise um ein bestimmtes Gewicht schwerer ist, wie auch dasjenige, was weißer als ein Weißes ist, notwendigerweise um ein Weißes weißer ist, so wird dasjenige, was um einen Punkt größer ist, schwerer sein; wenn man also dieselbe Quantität abzieht [d. h. vier Punkte von den fünf], so wird der eine [übriggebliebene] Punkt ein Gewicht haben.''

A 4 (Umstellung eines Abschnittes)

Nachdem er die Existenz eines fünften Elements nachgewiesen und dessen Eigenschaft aufgezählt hat, kommt Aristoteles auf einen wichtigen Bestandteil seiner Argumentation zurück und liefert in einem Anhang (A 4) Beweise dafür, daß die Kreisbewegung keinen Gegensatz hat. In einer stufenweise vor sich gehenden Steigerung wird gezeigt, daß

a) auf dem Bogen AB die Bewegung von A nach B keineswegs der von B nach A entgegengesetzt ist (271a 5—10, Fig. 1),

b) für den Halbkreis ΓΔ dieselbe Behauptung gilt (271a 10—13, Fig. 2),

c) auf dem ganzen Kreis EZ die Halbkreis-Bewegung von E nach Z über den nördlichen Halbkreis (H) der von Z nach E über den südlichen Halbkreis (Θ) nicht entgegengesetzt ist (270a 13—17, Fig. 3),

d) wenn sie einander entgegengesetzt wären, es doch nicht deswegen entgegengesetzte Bewegungen auf dem ganzen Kreis gäbe (271a 17—19). Für diese letzte Behauptung fehlt anscheinend jeglicher Beweis. Was will Aristoteles eigentlich sagen? Nehmen wir an, daß die Halbkreis-Bewegung EZ über H der Halbkreis-Bewegung ZE über Θ entgegengesetzt ist, so dürfen wir nicht daraus schließen, daß auf dem ganzen Kreis die Bewegung E H Z Θ E der Bewegung Z Θ E H Z entgegengesetzt ist. Warum? Die Erklärung finden wir 271a 23—28: „Sie führen nämlich auf denselben Punkt hin, denn es ist notwendig, daß das im Kreise Bewegte, von welchem Punkt es auch ausgegangen sein mag, in der-



Fig. 1

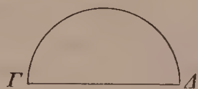


Fig. 2

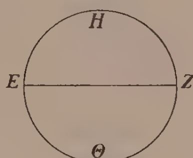


Fig. 3

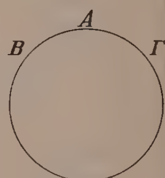


Fig. 4

selben Weise zu allen entgegengesetzten Punkten gelangt usw.“. 271a 23—28 gehört also inhaltlich zu 271a 17—19.

e) Wie soll nun die Argumentation weiter gehen? Wenn die Nord-Ost-Süd-West-Nord-Bewegung keinen Gegensatz zur Süd-West-Nord-Ost-Süd-Bewegung darstellt, so könnte man vermuten, daß die Nord-Ost-Süd-West-Nord-Bewegung der Nord-West-Süd-Ost-Nord-Bewegung entgegengesetzt ist. Die Widerlegung dieser Hypothese finden wir gerade an der Stelle, die wir überspringen mußten, um die beiden Teile des unter d) angeführten Beweises miteinander zu verbinden: „Es stimmt auch nicht, daß die Kreisbewegung von A nach B der von A nach Γ entgegengesetzt ist; diese Bewegung geht nämlich von demselben Punkte zu demselben, und die entgegengesetzte Bewegung ist als diejenige definiert worden, die von einem Gegensatz zu einem Gegensatz führt“ (271a 19—22, Fig. 4).

f) Derselbe Passus enthält den Anfang eines weiteren Arguments, in dem als Arbeitshypothese die Möglichkeit der in e) widerlegten These angenommen wird: „Und wenn eine Kreisbewegung einer Kreisbewegung entgegengesetzt wäre, so würde eine von den beiden

umsonst existieren" (271a 22—23). Den Beweis für diese etwas überraschende Behauptung finden wir unmittelbar nach dem umgestellten Passus 271a 23—28. Aristoteles betrachtet nicht mehr die Bewegungen in abstracto, sondern ihre Realisierbarkeit in einem bewegten Etwas. Er schreibt: ,,Denn, wenn sie einerseits gleich stark wären, so gäbe es überhaupt keine Bewegung, und wenn andererseits die eine der beiden stärker wäre, so würde die andere nicht stattfinden" (271a 29—30).

g) In knappster Form wird das letzte Argument, das die Krönung der ganzen Beweisführung darstellt, eingeleitet. Der Deutlichkeit halber erlaube ich mir, etwas zu paraphrasieren. Nehmen wir an, daß es zwei entgegengesetzte, nicht gleich starke Kreisbewegungen gibt (zweiter Teil von f), und daß jede der beiden einem bestimmten Körper gehört: den Ergebnissen von f) zufolge würde sich die schwächere Bewegung gegen die andere nicht behaupten; der Körper, der diese schwächere Bewegung inne hätte, wäre also nicht durch die eigene, sondern nur durch die andere, stärkere Bewegung getragen. Er wäre also umsonst da. Nun machen Gott und die Natur nichts umsonst (271a 30—33).

Dank einer einzigen Umstellung ist also die anscheinend konfuse Argumentation völlig klar geworden. Das Verfahren des Aristoteles dürfte wohl wie folgt schematisch dargestellt werden: Die These A ist falsch. Vorausgesetzt aber, daß A richtig ist, bleibt die These B jedoch falsch. Und wenn B richtig wäre, so wäre jedoch C falsch usw. Diese steigende, ursprünglich rein geometrische Argumentation über die Gegensätze in der Kreisbewegung mündet dann, mit dem letzten Argument, in physikalisch-astronomische Betrachtungen ein: das im Kreise bewegte Gestirnelement kann keinen Gegensatz haben: ein solcher Gegensatz wäre nämlich umsonst, was der Ökonomie und der Zweckmäßigkeit in der Organisation des Weltalls widersprechen würde. Wie die hier nachgewiesene Umstellung entstanden ist, werden wir uns weiter unten fragen.

Der Passus soll folgendermaßen wiederhergestellt werden: (271a 17) εἰ δὲ καὶ αὗται ἐναντίαι, ἀλλ' οὔτι γε αἱ ἐπὶ τοῦ ὅλου κύκλου φοραὶ ἀλλήλαις διὰ τοῦτο ἐναντίαι· (23) ἐπὶ τὸ αὐτὸ γάρ, ὅτι ἀνάγκη τὸ κύκλῳ φερόμενον ὁποθενοῦν ἀρξάμενον εἰς πάντας ὁμοίως ἀφικνεῖσθαι τοὺς ἐναντίους τόπους (εἰσὶ δὲ τόπου ἐναντιότητες τὸ ἄνω καὶ κάτω καὶ τὸ πρόσθιον καὶ ὀπίσθιον καὶ τὸ δεξιὸν καὶ ἀριστερόν), αἱ δὲ τῆς φορᾶς ἐναντιώσεις κατὰ τὰς τῶν τόπων εἰσὶν ἐναντιώσεις. (19) ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ἀπὸ τοῦ Α ἐπὶ τὸ Β κύκλῳ φορὰ ἐναντία τῇ ἀπὸ τοῦ Α ἐπὶ τὸ Γ· ἐκ ταὐτοῦ γὰρ εἰς ταὐτὸ ἡ κίνησις, ἡ δ' ἐναντία

διωρίσθη φορὰ ἐκ τοῦ ἐναντίου εἰς τὸ ἐναντίον. εἰ δὲ καὶ ἦν ἡ κύκλῳ τῇ κύκλῳ ἐναντία, μάτην ἂν ἦν ἡ ἑτέρα· (29) εἰ μὲν γὰρ ἴσαι ἦσαν, οὐκ ἂν ἦν κίνησις αὐτῶν, εἰ δ' ἡ ἑτέρα κίνησις ἐκράτει, ἡ ἑτέρα οὐκ ἂν ἦν· ὥστ' εἰ ἀμφότερα ἦν, μάτην ἂν θάτερον ἦν σῶμα μὴ κινούμενον τὴν αὑτοῦ κίνησιν· μάτην γὰρ ὑπόδημα τοῦτο λέγομεν, οὗ μή ἐστιν ὑπόδεσις· ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

Das Ende von A 12 (Umstellungen)

Die Kapitel A 10—12 sind hauptsächlich gegen die Platoniker gerichtet, die dem *Timaios* folgend die Welt für geworden (γενητός) und trotzdem unvergänglich (ἄφθαρτος) erklärten. Nachdem er die gegenseitigen Verhältnisse der Begriffe *ewig*, *geworden*, *ungeworden*, *vergänglich*, *unvergänglich* usw. untersucht und daraus erschlossen hat, daß kein Gewordenes ewig dauern kann, führt Aristoteles (ab 283a 11 bis zum Ende des Buches) nachträgliche Bestätigungen seiner These an. Diese letzten Seiten des ersten Buches sind leider in einem stark verworrenen Zustand auf uns gekommen, und die Kritik, die gelegentlich auf die Schwierigkeit dieser Abschnitte hingewiesen hat[14], ohne jedoch eine ganz befriedigende Erklärung zu geben, scheint bisher nicht auf den Gedanken gekommen zu sein, daß vor jedem Interpretationsversuch die ursprüngliche Ordnung des Kapitels wiederherzustellen wäre.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß die disiecta membra des Schlußteiles von Buch A zu zwei verschiedenen Gruppen gehören. In der ersten Gruppe operiert der Verfasser hauptsächlich mit den Begriffen δύναμις — ἐνέργεια. In der zweiten wird das Problem vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet (vgl. z. B. 283b 17: καὶ φυσικῶς δὲ καὶ μὴ καθόλου σκοποῦσιν κτλ.). Wir wollen zunächst die zur ersten Gruppe gehörigen Beweise und Bruchstücke kurz analysieren.

1. Das erste Argument, oder genauer gesagt, der Schluß der langen Argumentation, die den Hauptteil des Kapitels darstellt (283a 4—10), ist bereits oben besprochen worden (vgl. S. 18ff.).

2. Wenn ein in der Ewigkeit vorher Seiendes vergeht oder ein in der Ewigkeit vorher Nichtseiendes entsteht, kann man sich den

---

[14] C. Prantl, *Arist. Vier Bücher über das Himmelsgebäude*, Leipzig 1857, S. 287, Anm. 58, bezeichnet die Beweisführung (ab 283a 31) als „in der That höchst schwierig und zugespitzt". W. K. C. Guthrie, *Ar. on the Heavens*, 1939, S. 111, spricht von „tortuous arguments". — Sorgfältige Darlegung der Argumentation bei H. Cherniss, *A.'s criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, S. 415—416.

Zeitpunkt des Vergehens immer auf später verschoben und den des Entstehens immer auf früher zurückgeschoben denken, so daß die Existenzdauer eines Werdenden-Vergänglichen ewig sein wird. In der Zeit seiner Existenz wird es aber, als Werdendes-Vergängliches, auch die Potenz des Nicht-Seins innehaben. Die kontradiktorischen Gegensätze würden also gleichzeitig bestehen, wenn die Potentialität sich verwirklichte (283a 11—17).

3. Diese Feststellung gilt auch für jeden beliebigen Zeitpunkt, so daß das Ding in der ganzen Ewigkeit die Potenz des Nichtseins und die des Seins innehaben wird, was sich als unmöglich erwiesen hat (283a 17—20).

4. Wenn die Potenz vor dem Akt da ist, wird das Noch-nicht-Gewordene die Potenz des Seins ewig innehaben: nicht nur in der Zeit, in der es wirklich da ist, sondern auch vorher, als es nicht da war, jedoch entstehen konnte: in der gleichen Zeit also war es nicht und besaß die Fähigkeit, ewig zu sein (283a 20—24).

5. So ist es auch unmöglich, daß ein Vergängliches niemals vergehe, denn es wäre gleichzeitig vergänglich und unvergänglich in Entelechie; dies würde aber bedeuten, daß es gleichzeitig die Potenz des Ewig-seins und die des Nicht-ewig-seins besitzt. Ein Vergängliches wird also irgendwann vergehen. Und so muß auch ein Entstehungsfähiges entstanden sein. Es hatte nämlich die Potenz des Entstanden-seins, also die des Nicht-ewig-seins (283a 24—29).

Es sei zuerst darauf hingewiesen, daß diese Argumente auf derselben grundlegenden Anschauung beruhen: ein Ding hat die Potenz des Zustandes, den es noch nicht erreicht hat, aber dennoch später erreichen wird; andererseits hat es auch die Potenz, das zu sein, was es in Wirklichkeit ist. Daraus werden allerlei Widersprüche und Unmöglichkeiten abgeleitet, welche z. B. die ewige Existenz eines Vergänglichen ausschließen: als Ewig-seiendes hat es die Potenz, ewig zu sein; als Vergängliches die Potenz, nicht zu sein; als Ewiges-Vergängliches also die beiden Potenzen, ewig zu sein und ewig nicht zu sein. Wie Aristoteles in den soeben dargestellten Argumenten variiert, ist für unser jetziges Vorhaben ziemlich unwichtig.

Der nächste Abschnitt[15] (283a 29—283b 6) hat mit der bisherigen Beweisführung kaum etwas Gemeinsames. Erst mit 286b 6

[15] Prantl hält den ganzen Passus 283a 29—b 17 für einheitlich und erklärt wie folgt den Gang der Beweisführung. Das Zufällige ist nichts anderes als das Regelwidrige gegenüber dem konkreten Regelmäßigen. Wenn durch Zufall ein

(bis b 17) stoßen wir wieder auf Betrachtungen, in denen mit dem Begriffspaar δύναμις — ἐνέργεια operiert wird, und die deswegen mit dem Block 283a 17—29 offensichtlich verwandt sind. Aus dem Vergleich der beiden Stellen scheint allerdings hervorzugehen, daß die Perspektive in der zweiten nicht mehr ganz dieselbe ist wie in der ersten. Ein vorher nicht Seiendes, das später ewig existiert, heißt es, bewahrt in der Zeit seiner wirklichen Existenz die Potenz dessen, was es vorher war (also des Nicht-seins), dennoch bezieht sich diese Potenz nicht auf die Zeit der wirklichen Existenz (da das Ding in Akt da ist), sondern nur auf die nunmehr vergangene Zeit seines Nichtexistierens. Die Aktualisierung dieser Potenz würde also zu einer Absurdität führen: man würde sagen, daß heute das Ding im vergangenen Jahr nicht ist. Dieselbe Schlußfolgerung gilt auch für ein vorher ewig Existierendes, das vergeht. Dieser Abschnitt stellt, wenn ich nicht irre, eine Berichtigung dessen dar, was in den vier früheren Beweisen und besonders im fünften (283a 24—29) behauptet bzw. vorausgesetzt worden war. Hier

---

vorher Nichtseiendes plötzlich entstehen und dann immer fortdauern würde, so hätte man es mit einer konstanten Regelwidrigkeit zu tun. Um dieser Regelwidrigkeit ihren eigenen Charakter, d. h. die Möglichkeit des Nichtseins, zu bewahren, bliebe dann nur übrig, sich diese Potentialität als eine auf die Vergangenheit bezogene Potentialität zu denken; als Zufälliges würde aber das immerfort Dauernde diese Potentialität auch in der Zeit seiner Existenz behalten und von ihm sollte man sagen, daß „es heute gestern-nicht-sein-könnend ist", was unmöglich ist, da die Potentialität nicht von der Vergangenheit, sondern nur von der Gegenwart und von der Zukunft ausgesagt werden kann. — Bei genauem Vergleich des kommentierten Textes mit der langen Argumentation Prantls stellt man aber fest, daß Prantl einerseits ziemlich viel hineininterpretiert (insbesondere sind die Übergänge von einer Behauptung zur anderen nicht vorhanden und die Einheitlichkeit der Beweisführung ist viel weniger deutlich als aus Prantls Kommentar hervorzugehen scheint) und andererseits schwierige, wesentliche Bestandteile des Textes (z. B. 283a 3—6) gar nicht beachtet (C. Prantl *a. a. O.*, S. 287, Anm. 58 zur S. 99). — Simplicius, 354ff., versteht anders. Da der Zufall als Ursache des ewigen Weiterbestehens eines Entstandenen ausgeschlossen ist (283a 29—b 2), bleibt nur übrig, die Natur als Ursache dafür anzusehen. Da die Materie aber die Potentialität der gegensätzlichen Zustände inne hat, wird das ewig dauernde Gewordene die Potentialität des Nichtseins behalten, und wenn diese Potentialität sich verwirklicht, werden die kontradiktorischen Zustände gleichzeitig bestehen (283b 3—6). Dagegen ließe sich einwenden, daß die Potentialität des Nichtseins sich auf die Vergangenheit bezieht. Auch diese Lösung erweist sich aber als unmöglich (283b 6—17). — Über die Verwendung des Begriffspaares δύναμις — ἐνέργεια in diesem Abschnitt vgl. P. Gohlke, *Die Entstehungsgesch. d. naturwiss. Schriften des Ar.* in *Hermes* 59 (1924) S. 274—306 (bes. S. 304), dessen Untersuchungen brauchbare Hinweise enthalten, obwohl sie zu sehr gewagten und oft völlig unbegründeten Schlußfolgerungen führen.

wird die Potenz auf eine bestimmte Zeit bezogen, so daß die Aktualisierung nur in dieser bestimmten Zeit möglich ist; dort versuchte man nachzuweisen, daß die beiden gegensätzlichen Potenzen des Seins und des Nicht-Seins im angeblichen unvergangenen Vergänglichen ewig koexistieren. Dort hieß es z. B., das γενητὸν sei δυνατὸν γεγονέναι (283a 28). Hier wird dagegen behauptet: οὐδεμία . . . δύναμις τοῦ γεγονέναι ἐστίν.

Viel komplizierter sind die Beziehungen zwischen den einzelnen physikalischen Argumenten. 283a 29—31 enthält eine ziemlich allgemeine, farblose Ankündigung eines zusätzlichen Beweises: man kann auch folgendermaßen feststellen, daß ein Entstandenes unmöglich unvergänglich dauern kann, und daß ein Nicht-entstandenes, vorher ewig Seiendes vergehen kann. Über die Eigenart der damit eingeleiteten Argumente läßt sich nichts aus dieser Formel erschließen.

In 283a 31—b 2 wird gezeigt, der Zufall könne es nicht erwirken, daß etwas unvergänglich bzw. unentstanden wird. Der Zufall wirkt nämlich außerhalb des Bereiches des Immer oder des Meistens, während das Ewige gerade in diesen Bereich gehört. Es leuchtet ein, daß dieser „Beweis“ an sich unvollständig ist; er versteht sich uns als Teil einer umfangreicheren Argumentation. Man könnte z. B. Aristoteles zugeben, daß den allgemeinen Naturgesetzen gemäß jedes Entstandene vergeht, jedes Vergängliche einen Anfang gehabt hat, und trotzdem vermuten, daß durch einen günstigen Zufall ein Entstandenes dem Vergehen entzogen werden kann. Wir haben es also hier mit einem ergänzenden Nachtrag zu einem früheren Beweis zu tun oder vielleicht mit dem einen Teil einer mehrgliedrigen Argumentation: ein Entstandenes kann a) weder von Natur aus, b) noch durch Zufall, c) noch durch Gottes Beschluß usw. ewig dauern. Sicher ist auf jeden Fall, daß das Argument 283a 31—b 2 mit etwas anderem verbunden werden soll, um überhaupt beweiskräftig zu werden.

Trotz der Meinung der antiken und modernen Exegeten, die diese Schwierigkeit wegzuinterpretieren versuchen, läßt sich keine deutliche Konnexion zwischen 283b 3ff. und dem unmittelbar Vorhergehenden entdecken. „Es ist also eine Notwendigkeit, daß derartige Dinge von Natur aus bald existieren, bald nicht existieren. Für derartige Dinge ist die Potenz des Kontradiktorischen dieselbe, und die Materie ist Ursache des Seins und des Nichtseins. Infolgedessen ist es eine Notwendigkeit, daß die Kontradiktorischen gleichzeitig in Akt existieren.“ Was würde τὰ τοιαῦτα bezeichnen?

Offensichtlich nur das zufällig Vorkommende[16]. Aber wie ergibt sich aus dem Vorhergehenden, daß das Zufällige bald ist, bald nicht ist, und zwar von Natur aus (φύσει)? Und was sollen die die Bemerkungen, daß beim Zufälligen die Potenz des Gegensätzlichen dieselbe ist, und daß die Materie Ursache des Seins und Nichtseins ist? Das alles hat mit den in sich gut abgeschlossenen und durchaus verständlichen Betrachtungen über das Zufällige nicht das Geringste zu tun. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir in 283b 3ff. ein Bruchstück aus einer anderen, heterogenen Argumentation vermuten.

Ebenso schwierig scheint es mir zu sein, die Zusammengehörigkeit von 283b 5—6, ὥστ' ἀνάγκη ἅμα ὑπάρχειν ἐνεργείᾳ ἀντικείμενα[17] mit dem unmittelbar davor Gesagten anzunehmen. Dies hat mit den Erörterungen über das Zufällige nichts zu tun, und es läßt sich auch nicht vermuten, wie diese Zeile den Abschluß des erratischen Blocks 283b 3—5 ausmachen könnte. Andererseits leuchtet die Verwandtschaft der fraglichen Zeile mit den δύναμις — ἐνέργεια-Argumenten ein: diese Argumente laufen nämlich darauf hinaus, daß man das gleichzeitige Vorhandensein kontradiktorischer Potenzen in einem Ding nachweist, die Aktualisierung dieser Potenzen hypothetisch annimmt und daraus erschließt, daß ἀντικείμενα gleichzeitig vorhanden sein werden. Vgl. die ganz ähnliche Formel 283a 16—17: ὥστ' ἐὰν ὑπάρχειν θῶμεν ἃ δύναται, τὰ ἀντικείμενα ἅμα ὑπάρξει. Dasselbe Verfahren, mit etwas anderen Formeln, 283b 11, ἔστω δὴ κτλ., und 283b 15, ὥστ' ἂν θῶμεν κτλ. Es bleibt wohl nichts anderes übrig, als 283b 5—6 entweder als eine verlaufene Dublette von 283a 16 oder als den ebenfalls verlaufenen Schlußteil eines der anderen δύναμις— ἐνέργεια-Argumente zu betrachten (dem Inhalt nach würde die Zeile nach 283a 19 δύναμιν gut passen; bloß hätte man zwei ὥστε-Sätze hintereinander. An 283a 24, ἄρα χρόνον, könnte man auch denken).

Das letzte Argument, 283b 17—22, ist völlig klar. Die Transition καὶ φυσικῶς δὲ καὶ μὴ καθόλου σκοποῦσιν zeigt, daß dies das erste physikalische Argument nach den allgemeinen Betrachtungen war. Es kam also unmittelbar nach dem letzten δύναμις — ἐνέργεια-Beweis, also nach 283b 6—17. Wenn dem so ist, stellt sich be-

---

[16] So Stocks (that which is by chance) und Tricot (les choses provenant du hasard). Anders Simplicius (354, 8: τὸ γενητὸν ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον φθαρτόν) und Guthrie (things which exist for an infinite time). Unentschieden Prantl und Gigon (Derartiges).

[17] Übersprungen in Gigons Übersetzung.

reits jetzt heraus, daß nur die Zeilen 283a 29—b 6 an eine falsche Stelle geraten sind und die ursprüngliche Ordnung verdorben haben. Darüber etwas später! „Alles, was entsteht und vergeht, schreibt Aristoteles im letzten Argument, ist auch der qualitativen Veränderung unterworfen. Die Veränderung wird aber von einem Gegensatz bewirkt, und die Ursachen, aus denen die Naturdinge entstehen, sind auch diejenigen, die ihr Vergehen bewirken.“ In diesen knappen Sätzen wird an die Hauptthese der aristotelischen Physik erinnert: Die entstehenden und vergehenden Dinge sind der qualitativen Veränderung ausgesetzt: ihre Materie kann also gegensätzliche Qualitäten nacheinander aufnehmen. So geht es auch beim Entstehen und Vergehen; die Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes setzt nämlich voraus: a) einen als Substrat gleichbleibenden Stoff, b) ein Paar von gegensätzlichen Bestimmungen, von denen die eine die andere irgendwie verdrängt und ersetzt, c) wirkende Ursachen, welche die neue Verbindung Stoff-Form hervorrufen. Die wirkende Kausalität geht letzten Endes auf die Bewegungen der himmlischen Körper zurück; diese sind Ursachen des Entstehens und des Vergehens zugleich. Der Gedanke des Aristoteles an unserer Stelle ist der: wenn die Ursachen für das Entstehen eines Dinges vorhanden sind, so sind ipso facto auch die Ursachen seines Vergehens gegeben.

Trotz der Wortkargheit des Verfassers ist also das Argument ganz klar für denjenigen, der die grundsätzlichen Anschauungen der aristotelischen Physik kennt. Sicherlich wäre es noch klarer, wenn Aristoteles seine conclusio formuliert hätte, und zwar: „jedes Ding also, das von Natur aus entsteht, muß auch von Natur aus vergehen“. Es dürfte wohl kein Zufall sein, wenn wir diese Schlußfolgerung tatsächlich noch lesen können, und zwar als Bestandteil des Passus, der sich als erratischer Block herausgestellt hat! 283b 3ff. heißt es, wie wir bereits wissen: „Von Natur aus ist es also eine Notwendigkeit, daß derartige Dinge [also die φύσει γενητὰ καὶ φθαρτά!] bald existieren und bald nicht existieren“. Die nächsten anderthalb Zeilen, bis b 5 καὶ μή, gehören selbstverständlich auch dazu. Sie sind allerdings durch eine leicht zu heilende Wortverwechslung etwas entstellt worden. Der überlieferte Text des zweiten Gliedes lautet . . . ἡ ὕλη αἰτία (αἰτία ἡ ὕλη J F M αἰτία om. E, add. E²) τοῦ εἶναι καὶ μή. Ein ganz ähnlicher Gedanke war 283b 21—22 ausgedrückt worden (ἐξ ὧν συνίσταται τὰ φύσει ὄντα, καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν τούτων φθείρεται). Die ὕλη kann aber wohl kaum als die (einzige) Ursache des Seins und Nichtseins der Naturdinge

bezeichnet werden. Vielmehr scheint Aristoteles betonen zu wollen (wie 283b 21—22), daß die Ursache der γένεσις und die der φθορά identisch ist. Ich schlage deswegen vor: ἡ αὐτὴ (statt ὕλη) αἰτία κτλ. Und wir können einen anderen, typisch aristotelischen Gedanken wieder gewinnen, wenn wir in der vorhergehenden Zeile umgekehrt αὐτή durch ὕλη ersetzen: „Für die Naturdinge stellt die Materie die Potenz der Gegensätze dar". Ich möchte also schreiben: ἡ ὕλη δύναμις τῆς ἀντιφάσεως καὶ ἡ αὐτὴ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ μή.

Die Vertauschung der beiden ziemlich gleich aussehenden Wörter, ἡ ὕλη-ἡ αὐτή, konnte um so leichter erfolgen als diese wahrscheinlich untereinander, vielleicht am Zeilenanfang standen. Die Varianten im E, J, F und M lassen ebenfalls das Vorhandensein eines nicht ganz deutlichen Korrekturzeichens im Archetyp vermuten. Simplicius (vgl. 354, 30) scheint in 283b 4 oder 5 ἡ αὐτὴ ὕλη gelesen zu haben. Die Verderbnis ist wohl alt.

Ich schlage vor, den Text folgendermaßen wiederherzustellen: (283a 28) δυνατὸν γὰρ γεγονέναι, καὶ μὴ ἀεὶ ἄρα εἶναι. (283b 6) ἀλλὰ μὴν οὐδέν γ' ἀληθὲς εἰπεῖν νῦν ὅτι ἔστι πέρυσιν, οὐδὲ πέρυσιν ὅτι νῦν ἔστιν. ἀδύνατον ἄρα μὴ ὄν ποτε ὕστερον ἀΐδιον εἶναι· ἕξει γὰρ ὕστερον καὶ τὴν τοῦ μὴ εἶναι δύναμιν, πλὴν οὐ τοῦ τότε μὴ εἶναι ὅτε ἔστιν (ὑπάρχει γὰρ ἐνεργείᾳ ὄν), ἀλλὰ τοῦ πέρυσιν καὶ ἐν τῷ παρελθόντι χρόνῳ. ἔστω δὴ οὗ ἔχει τὴν δύναμιν ὑπάρχον ἐνεργείᾳ· ἔσται ἄρα ἀληθὲς εἰπεῖν νῦν ὅτι οὐκ ἔστι πέρυσιν. ἀλλ' ἀδύνατον· οὐδεμία γὰρ δύναμις τοῦ γεγονέναι ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ εἶναι ἢ ἔσεσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ πρότερον ὂν ἀΐδιον ὕστερον μή ἐστιν· ἕξει γὰρ δύναμιν οὗ ἐνεργείᾳ οὐκ ἔστιν. ὥστ' ἂν θῶμεν τὸ δυνατόν, ἀληθὲς ἔσται εἰπεῖν νῦν ὅτι τοῦτ' ἔστι πέρυσιν καὶ ὅλως ἐν τῷ παρελθόντι χρόνῳ. — καὶ φυσικῶς δὲ καὶ μὴ καθόλου σκοποῦσιν ἀδύνατον ἢ ἀΐδιον ὂν πρότερον φθαρῆναι ὕστερον, ἢ πρότερον μὴ ὂν ὕστερον ἀΐδιον εἶναι. τὰ γὰρ φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ἀλλοιωτὰ πάντα· ἀλλοιοῦται δὲ τοῖς ἐναντίοις, καὶ ἐξ ὧν συνίσταται τὰ φύσει ὄντα, καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν τούτων φθείρεται. (283b 3) ἀνάγκη τοίνυν φύσει τὰ τοιαῦτα ὁτὲ μὲν εἶναι ὁτὲ δὲ μή· τῶν δὲ τοιούτων ἡ ὕλη δύναμις τῆς ἀντιφάσεως, καὶ ἡ αὐτὴ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ μή. [ὥστ' ἀνάγκη ἅμα ὑπάρχειν ἐνεργείᾳ ἀντικείμενα.] (283a 29) ἔστι δὲ καὶ ὧδε θεωρῆσαι ὅτι ἀδύνατον ἢ γενόμενόν ποτε ἄφθαρτόν τι διατελεῖν, ἢ ἀγένητον ὂν καὶ ἀεὶ πρότερον ὂν φθαρῆναι. οὐδὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου οὔτ' ἄφθαρτον οὔτ' ἀγένητον οἷόν τ' εἶναι. τὸ μὲν γὰρ αὐτόματόν ἐστι καὶ τὸ ἀπὸ τύχης παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὂν ἢ γινόμενον· τὸ δ' ἄπειρον χρόνον ἢ ἁπλῶς ἢ ἀπό τινος [χρόνου] ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὑπάρχει ὄν.

Es lohnt sich vielleicht, die Frage aufzuwerfen, wie und weshalb der ursprünglich klare und durchaus verständliche Text in seine jetzige Unordnung geraten ist. Ähnliche schwerwiegende Umstellungen haben wir auch am Ende des Kapitels A 4 beobachtet.

Die Entstehung der jetzigen Unordnung scheint mit dem Umstand zusammenzuhängen, daß wir es in den beiden Fällen mit Zusätzen, mit nachträglichen Ergänzungen zur ursprünglichen Redaktion, zu tun haben. Der Charakter eines Nachtrages ist für A 4 völlig evident. Mit einem feierlichen Epilog dialektischen Inhalts (270b 4—25) sind die Ausführungen über den Äther abgeschlossen worden. Die nächsten fünf Zeilen (270b 26—31) erscheinen als ein Korollar zum Hauptthema, ein Korollar, das allerdings bereits durch A 2, 268b 3—4 angekündigt worden ist. Die lange Argumentation über die These, daß die Kreisbewegung keinen Gegensatz hat, steht also der äußeren Disposition gemäß außerhalb der Ätherkapitel, obwohl sie inhaltlich ganz eng damit zusammenhängt (als ausführliche Bestätigung der Behauptung 270a 19—20). Aristoteles hat sie nachträglich niedergeschrieben und seiner ersten Redaktion hinzugefügt. Deswegen paßt sie nicht gut in den sonst sehr übersichtlichen und gut durchdachten Plan des Werkes.

Daß die letzten Argumente von A 12 einen Nachtrag darstellen, dürfte ebenfalls als sicher angenommen werden. Der ursprünglichen Disposition gemäß zerfiel die Widerlegung der Platoniker in der Frage der Ewigkeit der Welt in zwei verschiedenartige Kapitel: physikalische Widerlegung einerseits (= A 10), allgemeinere, abstrakte Widerlegung andererseits (= A 11—12). Vgl. die Übergangsformel A 10, 280a 32—34: πρὸς οὓς φυσικῶς . . . καθόλου δὲ κτλ. Wenn also am Ende von A 12 neue physikalische Betrachtungen auftauchen, die viel besser in A 10 hineingehört hätten, so bedeutet dieser Verstoß gegen die ursprüngliche Gliederung, daß Aristoteles seine erste Beweisführung nachträglich etwas zu bereichern versucht hat. Auch 283b 6—17 ist uns als eine ergänzende Berichtigung von 283a 11—29 erschienen, kann also auch etwas später entstanden sein.

Auf einen zweiten Umstand soll auch hingewiesen werden: die Störungen tauchen ziemlich am Ende des jeweiligen Nachtrages auf. Wir können leider nicht ganz genau sagen, wie Aristoteles solche Nachträge in das Manuskript seiner ersten Fassung einzufügen gewohnt war. Für kürzere Zusätze hat er wohl, wie unsereiner tun würde, die freien Stellen zwischen den Spalten und die oberen und unteren Ränder seiner Rolle benutzt. Für umfang-

reichere Ergänzungen mußte er einen Anhängezettel verwenden. Und es konnte erneut vorkommen, daß dieser Zettel nicht ganz ausreichte, weil das Anhängsel länger war als vorausgesehen. In solchen Fällen blieb wieder einmal nichts anderes übrig, als die engen, freien Ränder zu beschriften. Und damit waren die Voraussetzungen für die Umstellungen bereits gegeben: der Herausgeber, der sehr wahrscheinlich nach dem Tode des Meisters die erste Abschrift der Originaltexte besorgte, wußte nicht recht, ob diese eng geschriebenen Randnotizen die Fortsetzung des Haupttextes des Nachtrages bildeten, oder ob sie irgendwie in diesen Text hineingeschoben werden sollten[18].

Wir können uns die Entstehung des heutigen Zustandes des Schlußteils von A 4 ungefähr folgendermaßen vorstellen. Die letzte Spalte des für den Nachtrag A 4 vorgesehenen Blattes trug den Text in der rekonstruierten Reihenfolge bis 271a 28 ἐναντιώσεις (also: zunächst bis 271a 19 διὰ τοῦτο ἐναντίαι = 1a, und unmittelbar danach 271a 23 ἐπὶ τὸ αὐτὸ γάρ bis 271a 28 τῶν τόπων εἰσὶν ἐναντιώσεις = 1b). Der darauf folgende Teil (= 2), nämlich 271a 19 ἀλλὰ μὴν bis 271a 23 ἣν ἡ ἑτέρα, wurde in den rechten Rand eingetragen, und für den letzten Teil (= 3), nämlich 271a 29 εἰ μὲν γὰρ bis 271a 33 οὐδὲν μάτην ποιοῦσι, benutzte Aristoteles den noch freien unteren Rand. Der erste Herausgeber, auf welchen unsere Überlieferung zurückgeht, erkannte die vom Philosophen gewollte Reihenfolge nicht und schob die am rechten Rand aufgezeichneten Zeilen mitten in den Text der letzten eigentlichen Spalte ein, so daß die Bestandteile des Nachtrages in der Reihenfolge 1a—2—1b—3 abgeschrieben wurden.

Die Entstehung der jetzigen Verwirrung im Schlußteil von A 12 scheint komplizierter gewesen zu sein. In die dafür vorgesehene Spalte wurde der Text bis 283a 29 καὶ μὴ ἀεὶ ἄρα εἶναι (= 1a) und 283b 6 ἀλλὰ μὴν — 283b 17 ἐν τῷ παρελθόντι χρόνῳ (= 1b) aufgezeichnet. Die letzten freien Zeilen der Kolumne und der untere Rand wurden für den Anfang eines ersten Nachtrages (= 2) benutzt (283b 17 καὶ φυσικῶς — 283b 22 τούτων φθείρεται). Da der Platz nicht für den ganzen Nachtrag ausreichte, wurde das Ende davon (= 3) in den unteren Teil des rechten Randes aufgezeichnet (283b 3 ἀνάγκη τοίνυν — b 5 τοῦ εἶναι καὶ μή). Für einen zweiten Nachtrag (= 4) blieb der obere Teil des rechten Randes noch frei;

[18] Über ähnliche Erscheinungen in den zoologischen Schriften, I. Düring, *Arist. De part. animal.*, Göteborg 1943, S. 68. In der *Metaphysik*, W. Jaeger in seiner Ausgabe (Oxford 1957), Praef., XVIIff.

Aristoteles benutzte ihn für 283a 29 ἔστι δὲ καὶ ὧδε θεωρῆσαι — 283b 2 ὑπάρχει ὄν. Als der erste Herausgeber diese verschiedenen Ergänzungen abschrieb, schob er den Text des ganzen rechten Randes in den der letzten eigentlichen Spalte ein, und zwar zwischen 1a und 1b, nach 283a 29, schrieb dann den unteren Teil der eigentlichen Spalte (1b) und den Text des unteren Randes (2) ab, so daß die fehlerhafte Reihenfolge 1a—4—3—1b—2 entstand. Daß 283b 5—6 ὥστ' ἀνάγκη ἅμα ὑπάρχειν ἐνεργείᾳ ἀντικείμενα sich ebenfalls an falscher Stelle befindet oder eine überflüssige Dublette ist, haben wir bereits bemerkt; leider läßt sich die ursprüngliche Stelle dieses Satzes nicht mit Sicherheit ermitteln, so daß jede Hypothese über die Art und Weise, wie er sich verlaufen hat, völlig in der Luft hängen würde.

Es steht zu erwarten, daß die hier vorgeschlagenen Eingriffe in den Aristotelestext und besonders die Hypothesen über die Entstehung der umfangreichen Umstellungen in A 4 und A 12 auf große Skepsis, wenn nicht auf entschiedene Ablehnung seitens vieler Philologen stoßen werden. Die Extravaganz einer oft voreiligen und überklugen Textkritik hat nämlich eine an sich ganz gesunde Reaktion hervorgerufen: die Philologie unserer Zeit scheint die noch vor einigen Jahrzehnten so beliebte Zerstückelung der literarischen Denkmäler des Altertums nicht mehr zu schätzen. Sie versucht, mit den Gegebenheiten der Tradition auszukommen und wagt es nur sehr zögernd, über den ältesten greifbaren Zustand der Überlieferung hinaus ältere, nicht bezeugte Zustände oder Bestandteile der Texte hypothetisch wieder zu gewinnen. Daß diese Tendenz auf eine Vertiefung und Verfeinerung der Interpretationsmethode geführt hat, braucht kaum betont zu werden. In nicht seltenen Fällen stellte es sich heraus, daß allerlei innere Schwierigkeiten eines antiken Textes, an denen wir Anstoß zu nehmen geneigt waren, sich in Wirklichkeit historisch-interpretatorisch erklären lassen und uns lediglich wegen der Unvollständigkeit unserer historischen Information, wegen unserer mangelhaften Kenntnis der Kompositionsmethoden oder unserer falschen Vorstellung des literarischen Ideals des Autors und seiner Epoche anstößig erschienen waren.

Es wäre jedoch verkehrt, die Überlieferung auch dort verteidigen zu wollen, wo man offensichtlich nichts mit ihr anfangen kann, es sei denn, man interpretiere so viel hinein, daß schon diese interpretatorische Rettung auf eine stillschweigende Kritik des Überlieferten hinausläuft.

Gerade an solchen loci desperati aus der Schrift *De caelo* habe ich hier nachzuweisen versucht, daß textkritische Eingriffe einen befriedigenden Sinn wiederherzustellen vermögen, während die normale, sich an die Überlieferung haltende Interpretation offensichtlich versagt. Mit der Möglichkeit einer bisweilen verhängnisvollen Entstellung des aristotelischen Textes dürfen wir von vornherein schon deswegen rechnen, weil unsere Überlieferung auf posthume, sicherlich unvollkommene Ausgaben zurückgeht. Die Annahme, daß die oben behandelten Textstellen die Mängel der antiken editio princeps veranschaulichen, dürfte also keine grundlose Vermutung sein. Sie stellt vielmehr, wie mir scheint, den einzigen Ausweg dar, der dem sachlich denkenden Interpreten offen ist. Andere werden vielleicht anders darüber urteilen. Aber Skepsis allein genügt in diesem Falle nicht. Entscheidend wird der positive Beitrag sein, den eventuelle Gegner meiner Versuche zur Deutung der oben behandelten Stellen liefern werden. Auf das Verständnis dieser sehr schwierigen Texte kommt es schließlich an. Allzu häufig haben sich Interpreten und Kritiker so verhalten, als gäbe es dabei überhaupt kein Problem. Es gilt, sich von dieser gefährlichen Illusion zu befreien. Wenn es mir einigermaßen gelungen ist, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dürften meine Ausführungen ihr Ziel nicht ganz verfehlt haben.

EIN UNBEACHTETES ZEUGNIS VON VARROS GOTTESLEHRE

von Ilsetraut Marten

Die mangelhafte Überlieferung antiken Schrifttums hat dazu geführt, daß wir von den Vertretern der römischen Philosophie des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nur eine Persönlichkeit in ihren Werken weit genug kennen, um uns aus eigener Anschauung ein genaueres Bild von der Art ihrer philosophischen Tätigkeit verschaffen zu können: Cicero. Sein großer Zeitgenosse dagegen, Marcus Terentius Varro, „doctissimus Romanorum", wie Seneca[1] ihn nennt, „vir Romanorum eruditissimus" nach dem Zeugnis Quintilians[2], ist uns in seinen philosophischen Lehren nur noch in Umrissen faßbar. Dies ist um so mehr zu bedauern, als es sich bei Varro — den antiken Zeugnissen nach zu urteilen — um einen Wissenschaftler von wirklichem Format gehandelt haben muß. So sagt z. B. Augustinus[3] von ihm, er sei in den Lehren der Wissenschaft so bewandert, daß er in sachlicher Beziehung ebensoviel leiste wie Cicero als Stilist.

Wir können jedoch kaum die Hoffnung haben, daß wir über das Wenige, was uns durch Vermittlung anderer antiker Schriftsteller wie Augustinus von Varro heute zugänglich ist, noch wesentlich hinauskommen. Als geringe Möglichkeit einer Bereicherung unserer Kenntnisse über Varro bleibt nur noch der Versuch, durch eingehendes Quellenstudium bei anderen Autoren kleine Einzelheiten varronischer Lehre wiederzugewinnen. Ein solcher Versuch soll im folgenden für die Theologie Varros an Hand der *Consolatio ad Helviam matrem* von Seneca unternommen werden.

Der erste Teil (Kap. 1—8) der im Exil verfaßten Trostschrift Senecas an seine Mutter Helvia ist von dem Bemühen getragen, die Mutter — und nicht zuletzt sich selbst — davon zu überzeugen, daß die Verbannung als solche kein Übel sei und folglich auch nicht Anlaß zu irgendeiner Trauer geben könne.

---

[1] *Ad Helv. matr.* 8, 1.
[2] X, 1, 95.
[3] *De civ. Dei.* VI, 2.

In seiner Argumentation bedient sich Seneca einer in der antiken und christlichen Seelenführung gleichermaßen häufigen Methode: der Gegenstand der Angst oder Trauer wird einer genauen Betrachtung unterzogen, sozusagen in seine Bestandteile zerlegt und nicht mehr als Ganzes gesehen, sondern im Zustande der Zerteilung vorgestellt. Jeder Bestandteil wird einzeln für sich geprüft und als bedeutungslos erwiesen. So wird auch in der *Cons. ad Helviam* der Begriff des „exsilium“ seines Schreckens beraubt, indem er als Ortsveränderung (loci commutatio) definiert wird (6, 1), die zunächst unter Abzug aller ihr anhaftenden Unannehmlichkeiten (paupertas, ignominia, contemptus) behandelt und abgetan wird[4].

Zur Unterstützung seiner Darlegungen über die Ortsveränderung zitiert Seneca zwei römische Autoren: Varro und Brutus (8, 1). Varro habe es, so sagt Seneca, als ausreichendes Heilmittel gegen unfreiwillige Ortsveränderung betrachtet, daß man, wohin man auch gehe, sich überall der gleichen Naturgegebenheiten bedienen müsse. M. Brutus halte es schon für genug, daß es den in die Verbannung Gehenden vergönnt sei, ihre Tugenden mit sich zu nehmen[5].

Mit diesen beiden Thesen ist die Exposition der nun bei Seneca folgenden Ausführungen (Kap. 8 u. 9) gegeben. Beide Thesen werden am Ende von 8, 2 durch Seneca pointiert in einem Satz zusammengefaßt und später jede für sich gesondert abgehandelt. Daß die nach einer kurzen Überleitung (9, 1—3) in 9, 3 einsetzenden Ausführungen Senecas zur Brutus-These in der Hauptsache ebenfalls auf Brutus zurückgehen, und zwar auf dessen Schrift *de virtute*, bezeugt Seneca selbst (9, 4ff.)[6]. Wie steht es nun mit der Behandlung des varronischen Gedankens im 8. Kapitel? Darf man, obwohl nicht ausdrücklich bezeugt, hierfür in Analogie Varro als Quelle annehmen? Ist es möglich, annaeisches von varronischem Gedankengut abzugrenzen?

Wenn man auch geneigt ist, die erste der beiden letzten Fragen ohne weiteres zu bejahen, so hat dessen ungeachtet die Beant-

---

[4] Näheres zur Methode siehe P. Rabbow, *Seelenführung*, München 1954.

[5] 8, 1: Aduersus ipsam commutationem locorum, detractis ceteris incommodis quae exsilio adhaerent, satis hoc remedii putat Varro, doctissimus Romanorum, quod, quocumque uenimus, eadem rerum natura utendum est; M. Brutus satis hoc putat, quod licet in exsilium euntibus virtutes suas secum ferre. Über die Möglichkeit einer Zuweisung des Varro-Zitates vgl: H. Dahlmann, *Varronische Studien I:* Zu den Logistorici, IV in: *Abhandl. Akad. Mainz, geistes- u. sozialwiss. Kl.* (1957) 4, S. 171 ff.

[6] 9, 4: Brutus, in eo libro quem de virtute composuit, ait . . . Itaque adicit . . . 9, 6 Idem Brutus ait . . .

wortung der zweiten ihre Schwierigkeiten, handelt es sich doch, wie übrigens auch bei der virtus-These des Brutus, in diesem Abschnitt keineswegs um originale Gedanken, sondern um einen in der Konsolationsliteratur über das Exil recht häufigen Topos[7], so daß es unmöglich, allerdings auch unwichtig scheint zu entscheiden, was bei der Behandlung ein und desselben Gemeinplatzes Varro zuzuschreiben ist, was Seneca.

Im Zusammenhang mit dieser Frage ist nur eine Stelle von besonderem Interesse, die ihrem Inhalte nach dem Gedankenablauf des 8. Kapitels nicht als unbedingt zugehörig erscheint: die theologischen Ausführungen über den Bildner des Alls, den „formator universi" in 8, 3[8]. Innerhalb des Themas: „Die Vorsehung hat uns die Möglichkeit gegeben, überall den Kosmos in seiner Göttlichkeit zu betrachten und unsere Tugenden überallhin mitzunehmen", hätte man eher eine Verherrlichung der fürsorgenden Tätigkeit Gottes für den Menschen erwarten dürfen als eine Hervorhebung seiner weltgestaltenden Funktion.

Zunächst die Übersetzung:

„Dafür, glaube mir, ist gesorgt von jenem Bildner des Weltalls, wer er auch sein mag,
sei er ein allmächtiger Gott,
sei er als unkörperliche Vernunft Schöpfer gewaltiger Werke,
sei er ein göttlicher Hauch, der alles, das Größte wie das Kleinste, mit gleicher Spannung durchströmt,
sei er das Schicksal und die unwandelbare Reihe untereinander zusammenhängender Ursachen —
dafür, sage ich, ist gesorgt, daß nur Wertloses fremder Willkür unterworfen ist."

Hier werden also in vier durch „sive" eingeleiteten Satzgliedern verschiedene Theorien über den Schöpfergott angeboten, die bei den einzelnen Kommentatoren sehr unterschiedliche Ausdeutungen gefunden haben.

Die bedeutendsten Differenzen ergeben sich bei der Interpretation des zweiten sive-Gliedes: „sive incorporalis ratio ingentium operum artifex". M. Rubin[9] will hierin stoische Gottesauffassung erkennen,

---

[7] Vgl. Musonius ὅτι οὐ κακὸν ἡ φυγή 41, 1 Hense; Plutarch *De exsil.* 601, 6. Zur virtus-These vgl. Teles Περὶ φυγῆς 21, 5 Hense; Musonius 43, 5; Plutarch 607 E.

[8] 8, 3: Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator uniuersi fuit, siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, siue fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series.

[9] *Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittl. Stoa*, Nördlingen 1901, S. 9f.

R. Waltz[10] den aristotelischen νοῦς, E. Zeller[11] und Ch. Favez[12] sehen darin die Definition des platonischen Gottes.

Für die Interpretation von Zeller und Favez sprechen folgende Argumente:

Mit dem stoischen System ist es schlechthin unvereinbar, Gott oder überhaupt irgend etwas Wirkendes als unkörperlich anzunehmen: „alles, was wirkt, ist ein Körper"[13]. Gottheit und Materie sind in der Stoa nicht zwei verschiedene Prinzipien, sondern die formende Kraft, die von den Stoikern mit den verschiedensten Namen belegt wird, ist selbst etwas Körperliches, sie ist ebenso Urstoff wie Urkraft[14].

Es ist daher durchaus möglich, aus stoischer Perspektive diese Urkraft als „Vernunft" zu bezeichnen, niemals aber als „unkörperlich" (vgl. Anm. 14 σῶμα νοερόν).

Bei Aristoteles hingegen wird der zweifellos unkörperlich gedachte νοῦς dem Sinne nach nicht als „ingentium operum artifex" bezeichnet, da für Aristoteles die Frage nach der Weltschöpfung und damit nach Gott in der Eigenschaft als formator universi sozusagen in Wegfall kam, indem er die Welt als ungeworden und unvergänglich definierte[15].

Es ist außerdem auffallend, daß in den antiken Doxographien der aristotelische Gott nie mit dem Attribut ἀσώματος bzw. *incorporalis* versehen worden ist. Dagegen erscheinen die Bezeichnungen, wie ein Blick in die Doxographien lehrt, im antiken philosophischen Schrifttum als beinahe ständiges Attribut des platonischen Gottes, z. B.: Galeni *Hist. Phil.* 16 = Diels, *Doxogr. Gr.*[2] S. 608: ... Πλάτων μὲν οὖν καὶ Ζήνων ὁ Στωικὸς περὶ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ διεληλυθότες οὐχ ὁμοίως περὶ ταύτης διενοήθησαν, ἀλλ' ὁ μὲν Πλάτων θεὸν ἀσώματον, Ζήνων δὲ σῶμα ... oder Cicero, *De nat. deor.* I, 10, 30: „Iam de Platonis inconstantia longum est dicere ... quod vero sine corpore ullo deum vult esse (ut Graeci dicunt ἀσώματον), id quale esse possit, intellegi non potest". In

---

10 Sénèque, *Dialogues*, 3. Bd., Paris 1950, S. 69, Anm. 1.

11 *Die Philosophie der Griechen* III 1[5], Leipzig 1923, S. 728, Anm. 4.

12 *L. Annaei Senecae Dialogorum Liber* 12: *Ad Helviam matr.*, Lausanne 1918, S. 36.

13 Sen. *ep.* CXVII, 2 „quidquid facit, corpus est".

14 Plut. *De comm. not.* 1085 B (= Arnim, *SVF* II 313) τὸν θεὸν ... σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες ... Alex. *In Metaph.* (ad 995b 31) 178, 18 Hayd. (= CAG. I) τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι.

15 Aristoteles, *De caelo* A 10—B 1.

diesem Zusammenhang möchte ich auf die Ausführungen H. Dörries zum Begriff ἀσώματος im Platonismus hinweisen, in denen er darlegt, daß ἀσώματος innerhalb dieser philosophischen Schule zu einer Vokabel wird, „die das Nicht-mit-dem-Diesseits-verhaftet-Sein bezeichnet; es wird zum vornehmsten Prädikat des Göttlichen“[16]. Ja, es tritt geradezu als „Synonym für θεῖον“ auf[17]. Albinos, der Lehrer Galens, gibt in seiner Abhandlung über die platonische Lehre, *Didask.* 10, 166, 1ff. „breit den Nachweis von der Unkörperlichkeit des Göttlichen“[18]. Bezeichnend ist auch die direkte Gegenüberstellung: Platon: unkörperlicher Gott — Zenon: körperlicher Gott im Galen-Text, die sich noch mehrfach in den Doxographien findet.

Es leuchtet daher ein, daß auch an unserer Stelle unter der „incorporalis ratio“ nur die platonische Gottheit verstanden werden kann.

Aber auch das dritte mit sive eingeleitete Glied dieser theologischen Erörterung: „sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus“ hat trotz seiner hervorstechend stoischen Diktion bei der Interpretation Anstoß erregt, zu Unrecht, wie mir scheint.

Zwar, daß der göttliche Hauch, das Pneuma, alles, das Größte wie das Kleinste, durchströmt, ist eine so spezifisch stoische Aussage, daß sie als solche auch nie verkannt worden ist[19]. Aber man hat Anstoß daran genommen, daß das Pneuma „aequali intentione“

---

[16] H. Dörrie, *Porphyrios' „Symmikta Zetemata“*, München 1959 in: *Zetemata* 20, S. 180.

[17] H. Dörrie S. 183.

[18] H. Dörrie S. 180, Anm. 2.

[19] Aëtius *Plac.* I 7, 33 = *SVF* II 1027: Οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται . . . καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλον τοῦ κόσμου . . . — Origines *contra Celsum* VI 7. Vol. II p. 141, 6 Kö. = *SVF* II 1051: Ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον. — Galenus *introductio s. medicus* 9. Vol. XIV, p. 698 K = *SVF* II 416: τὸ διῆκον διὰ πάντων πνεῦμα, ὑφ' οὗ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι . . . — Tertullian *adv. Hermog* 44 = *SVF* I, 155: Stoici enim volunt deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos. — Sextus *Pyrrh. hypotyp.* III, 218 = *SVF* I, 159: Στωικοὶ δὲ [λέγουσι θεὸν] πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν. — Alex. Aphr. *De an.* 113, 13 Bruns (= S. A. II, 1).: τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν. — Lucian *Hermot.* 81: ἀκούομεν δὲ αὐτοῦ λέγοντος ὡς καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἐν οὐρανῷ ἐστιν, ἀλλὰ διὰ πάντων πεφοίτηκεν, οἷον ξύλων καὶ λίθων καὶ ζῴων, ἄχρι καὶ τῶν ἀτιμωτάτων. — Clemens *Strom.* I, 51, 1: (οἱ Στ.) σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν οὐ καλῶς. — Clemens *Protrept.* V, 66, 3, S. 50, 24 Stählin: τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς . . . διὰ πάσης ὕλης, καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης, τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας.

den Kosmos durchströmen soll[20]. Diese Formulierung mag auch zunächst befremdend wirken, wenn man von der stoischen Lehre vom Stufenbau des Seins ausgeht, nach der sich die verschiedenen Daseinsformen aus einer einheitlichen stofflichen Grundlage nur durch die verschiedene Dichte und Spannung des Pneumas entwickeln. Die unterste Stufe der Daseinsformen ist die der anorganischen Gebilde, denen das Pneuma mit dem ihm innewohnenden minimalen Spannungsgehalt (als πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτὸ *SVF* II 458) lediglich eine gewisse Dauer und Einheit der Eigenschaften verleiht (ἕξις). Mit steigendem Spannungsgehalt werden auch die Daseinsformen immer entwickelter, so ist die Pflanzenwelt durch φύσις ausgezeichnet, die Tierwelt durch ψυχή, während der λόγος nur dem Menschen zukommt. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man selbstverständlich die Spannung des den Kosmos durchströmenden Pneumas nicht als „aequalis" bezeichnen.

Aber von einer ganz anderen Blickrichtung aus betrachtet, ist dies sehr wohl möglich, nämlich wenn von der Lehre der Einheitlichkeit der Welt ausgegangen wird, die für die Stoiker unmittelbar aus der Einheit von Urkraft und Urstoff folgt und einen Hauptgegensatz zur Lehre der Epikureer bildet. In diesem Zusammenhang wird, oft verbunden mit einer Polemik gegen die Annahme eines Leeren, des κενόν, der Zusammenhang, die συμπάθεια der einzelnen Teile des Kosmos betont, die durch die Einheit des alles durchziehenden Pneumas und durch die Einheit und Beständigkeit seiner Spannung bewirkt wird. Wenn auch die Einheit der Spannung (εἷς τόνος, vgl. *SVF* II 546) schlecht mit „aequalis" wiedergegeben werden könnte, so doch ihre Beständigkeit, ihre Unaufhörlichkeit (τόνον μὴ παύεσθαι, μόνιμος τόνος; vgl. *SVF* 497), so daß „aequalis intentio" etwa durch „gleichbleibende Spannung" zu übersetzen wäre.

Ebenso wie das dritte sive-Glied bezeichnet auch das vierte die stoische Gottheit, nur von einem anderen Aspekt aus: „sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series". Wie Walz[21] in dieser Definition „epikureischen Determinismus" erkennen will, ist nicht erklärlich. Die rein mechanisch-zufällige Verbindung und Trennung von Atomen, aus denen der Epikureismus jegliches Geschehen ableitet, könnte nie als „formator universi" bezeichnet

---

[20] z. B. Favez *a. a. O.*, S. 36 „inexactitude du point de vue stoïcien".
[21] *a. a. O.* S. 69, Anm. 3: „On reconnaît le déterminisme épicurien".

werden, denn das Wort ,,formator" meint doch eine bewußt gestaltende Kraft, die aber eben bei Epikur als letzte Seinsursache geleugnet wird.

Was soll übrigens auch unter ,,epikureischem Determinismus" verstanden werden? Ein Kennzeichen der epikureischen Philosophie ist doch gerade der Indeterminismus, und eine ,,unveränderliche Ursachenreihe" hat in ihr keinen Platz. Nein, die ,,causarum series" ist nichts anderes als die stoische Heimarmene. Ist in der vorangegangenen Definition im substanzhaft alles durchdringenden göttlichen Pneuma die stoffliche Seite des stoischen Gottesbegriffes stärker betont worden, so ist es hier der schöpferische Aspekt: Gott als Fatum, als höchste Ursache, als Ausgangspunkt einer unveränderlichen, in sich zusammenhängenden Kette von Ursachen: die eine, alles mit absoluter Gesetzmäßigkeit bestimmende Urkraft[22].

Es bleibt nun noch das erste Glied der theologischen Aufzählung für die Besprechung übrig: ,,sive ille deus est potens omnium". War das zweite Glied als platonisch zu identifizieren und zeigten das dritte und vierte eindeutig stoisches Gepräge, so ist es nicht leicht, den θεὸς παντοκράτωρ[23] mit Bestimmtheit einer einzigen philosophischen oder religiösen Richtung zuzuweisen. Er fügt sich ebensogut der platonischen wie der stoischen Theologie ein — der Zeushymnus des Kleanthes beginnt mit den Worten ,,κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί, Ζεῦ φύσεως ἀρχηγέ, . . ." — als er auch über die philosophischen Systeme in der volkstümlichen Überlieferung ,,consensu omnium" seinen Platz hat. Schon Aristophanes (*Vögel* 1753) gebraucht die tradierte Wendung διὰ σὲ τὰ πάντα κρατήσας, und παγκρατής ist ein geläufiges Epitheton des Zeus, für das sich in der älteren griechischen Poesie zahlreiche Belege finden lassen. Wir müssen daher sehen, ob sich innerhalb des Textes anderweitig Anhaltspunkte finden lassen, die eine bestimmtere Einordnung ermöglichen.

---

[22] Vgl. SEN. *nat. quaest* II, 45, 2—3: die vielen möglichen Namen für den einen Gott: ,,Vis illum fatum uocare non errabis; hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere, recte dices; est enim cuius consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. Vis illum naturam uocare, non peccabis; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu uiuimus. Vis illum uocare mundum, non falleris; ipse enim est hoc quod uides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua."

[23] Interessante Einzelheiten bietet der Aufsatz von H. HOMMEL, ,,*Pantokrator*", in: *Theologia Viatorum* (1953/54) S. 322—384.

Ein Überblick über die vier Hypothesen ergibt folgende Gegenüberstellungen:

1. deus omnium potens,
2. incorporalis ratio ingentium artifex,
3. divinus spiritus per omnia diffusus,
4. fatum, series causarum.

Daß die dritte und vierte Hypothese eng zusammengehören, ist schon gesagt worden. Sie enthalten zwei verschiedene Aspekte der stoischen Gottheit: die dritte betont neben der stofflichen Seite die Ubiquität Gottes, während in der vierten sein Charakter als höchste Ursache hervorgehoben wird. In scharfem Gegensatz zur dritten — und damit auch zur vierten — steht die zweite Hypothese durch die Gegenüberstellung der Unkörperlichkeit der platonischen und Körperlichkeit der stoischen Gottheit: incorporalis ratio — divinus spiritus.

Daneben wird im zweiten Teil, ähnlich wie im vierten, der demiurgische Aspekt herausgestellt: die incorporalis ratio wird als ingentium operum artifex bezeichnet. „Ingentium" bedeutet einen leichten Gegensatz zu „omnium" bzw. „omnia" in eins und drei: der platonische Demiurg gestaltet nur das Weltall und überläßt die Sorge für den Menschen untergeordneten Göttern[24]. Dagegen liegt der Akzent in der ersten Hypothese auf der Allmacht Gottes, wodurch diese in inhaltliche Nähe zur dritten rückt.

Ein gewisses Schema innerhalb der vier Hypothesen ist damit offenbar: es scheint, als ob um des Parallelismus willen versucht worden wäre, innerhalb des Platonismus dieselben oder wenigstens ähnliche Aspekte wie im Stoizismus zu betonen, die Allgegenwart bzw. Allmacht Gottes und Gott als die höchste Ursache:

	All‹macht / gegenwart›	Höchste Ursache
Platonismus	erste Hypothese	zweite Hypothese
Stoa	dritte Hypothese	vierte Hypothese

Wie dem auch sei, es ist jedenfalls nicht zu bezweifeln, daß diese Stelle einen Eklektizismus von stoischer und platonischer Theologie aufweist: beide Richtungen werden gleichberechtigt nebeneinandergestellt. Dieser Tatbestand ist, was die Theologie betrifft, bei

[24] Plat., *Tim.* 41d.

Seneca singulär. Mag auch ein Eklektizismus und sogar eine gewisse Skepsis auf anderen philosophischen Gebieten innerhalb der annaeischen Schriften stellenweise zu verzeichnen sein (z. B. in der Seelenlehre), so äußert sich Seneca doch über das Wesen Gottes stets sehr bestimmt, und er ist „weit entfernt . . ., die Bestimmungen seiner Schule fallen zu lassen, nach denen der Unterschied der wirkenden Kraft und des Stoffes, der Gottheit und der Materie, erst ein abgeleiteter ist und deshalb im Laufe der Weltentwicklung sich auch wieder aufhebt"[25].

Die Stellen, die Favez[26] und andere als Gegenbeweis heranziehen, sind auf bestimmte Situationen zurückzuführen und ergeben nichts Gegenteiliges[27].

Der theologische Eklektizismus im 8. Kapitel der Trostschrift an Helvia besitzt also in Senecas übrigen Werken keine Parallelen, und es liegt daher nahe, ihn nicht auf Seneca, sondern auf Varro zurückzuführen, zumal dieser ja auch (siehe oben) die Grundlagen zu diesen Ausführungen geliefert hat. In die Theologie Varros — soweit wir uns ein Bild von ihr machen können — würde sich dieser Abschnitt auch ohne weiteres einfügen.

---

[25] E. Zeller *a. a. O.* S. 730.

[26] *a. a. O.* S. 35.

[27] Es handelt sich um folgende Stellen: Sen. *nat. quaest.* I praef. 3: Seneca äußert hier, er sei dankbar, daß er die Natur nicht von ihrer öffentlichen Seite sehe, daß er in ihre geheimeren Bezirke eindringe, daß er lerne, was die Materie des Weltalls sei, wer sein Urheber oder Wächter, wer Gott sei, ob er völlig nur auf sich selbst gerichtet sei oder auch bisweilen auf die Menschen achte, ob er täglich handele oder nur einmal gehandelt habe usw. — Hier kann doch m. E. gar keine Rede davon sein, daß Seneca sich nicht für eine der genannten Möglichkeiten entscheiden könne oder wolle, sondern er spricht, um den zweiten Teil der Philosophie (pars, quae ad deos pertinet, *nat. quaest.* I praef. 1) zu illustrieren, von der Situation des Lernenden aus, der erst anfängt, sich mit diesen Problemen zu beschäftigen, und daher noch kein fertiges Urteil haben kann. Ähnlich verhält es sich in *ep.* XVI 5—6. Hier geht es um die Frage nach dem Nutzen der Philosophie. Ein fiktiver Gegner wirft ein: „Was nützt die Philosophie, wenn es ein Fatum gibt? Was nützt sie, wenn der Zufall herrscht? Denn abgeändert kann das Gewisse nicht werden, und gegen Unsicheres läßt sich keine Vorkehrung treffen". Senecas Antwort lautet, daß es in jedem Fall von Nutzen sei, Philosophie zu betreiben. — Es handelt sich hier also um eine Ermunterung zur Philosophie überhaupt, und es ist natürlich, daß man in diesem Anfangsstadium den Schüler nicht mit fertigen Systemen überfällt oder ihm gar schon eine Entscheidung aufzwingt, die er von sich aus noch nicht treffen kann. In *ep.* LXV 10 wird schließlich bei der Frage nach der Anzahl der Ursachen die scheinbare Unentschiedenheit Senecas im nächsten Satz (11) durch seine Kritik an Platon und Aristoteles sofort zurückgenommen.

Es sei daran erinnert, daß Varro ein Schüler des Antiochos von Askalon[28] gewesen ist, zu dessen philosophischer Richtung er sich stets bekannte (Cic. *Ad Att.* XIII 12, 3). Dieser zählte sich selbst zur akademischen Schule, was aber seiner Meinung nach einen gleichzeitigen Anschluß an Zeno und Aristoteles nicht ausschloß. Sein Hauptanliegen war, die Gemeinsamkeiten der drei philosophischen Richtungen zu betonen, deren Verschiedenheit seiner Ansicht nach nicht so sehr in der Sache als in den Worten lag. Antiochos betrachtete die Stoa daher nicht als selbständige philosophische Richtung (Cic. *Acad.* I 12, 43), sondern als eine Verbesserung der alten Akademie, und er selbst hatte so viele stoische Lehren aufgenommen, daß Cicero von ihm sagt, er wolle zwar ein Akademiker heißen, sei jedoch, wenige Punkte ausgenommen, ein reiner Stoiker (Cic. *Acad.* I 43, 132). Der Eklektizismus geht bei Antiochos also so weit, daß man fast von einem Synkretismus akademischer und stoischer Anschauungen sprechen kann.

Varro hat sich in dieser Hinsicht nicht von seinem Lehrer unterschieden. In seiner Annäherung an die Stoa ging er in einigen Punkten sogar über diesen hinaus, vor allem in seinem Anschluß an die stoische Theologie.

Einige interessante Zeugnisse dafür finden wir in Augustins *Gottesstaat:* VII 6: dicit ergo idem Varro ... deum se arbitrari esse animam mundi ... et hunc ipsum mundum esse deum; sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem, ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore. VII 23: hanc partem animae mundi (scil. tertium gradum animae summum, quod vocatur animus, in quod intellegentia praeminet) dicit deum, in nobis autem genium vocari. Der Anschluß an den stoischen Materialismus ist in diesen Äußerungen nicht zu übersehen, z. B. wenn er sagt, das Weltall sei Gott. Varro zeigt sich aber insoweit noch als Akademiker, als er nur den vernünftigen Teil der Weltseele mit dem Namen „Gott" bezeichnen will. Das heißt, Varro sieht zwar auch das den Kosmos durchziehende, lebenspendende Prinzip, in den zitierten Stellen „anima" genannt, als körperlich an, möchte aber nur den Teil dieser „anima" als wahrhaft göttlich bezeichnen, der die Vernunft beherbergt. Der Dualismus wird also nicht ganz aufgegeben. Augustinus hat dies sehr treffend formuliert: solum itaque mundi corpus non est deus, sed aut sola anima eius aut simul corpus et animus, ita tamen ut non sit a corpore, sed ab animo deus (*civ. Dei*, VII 9).

[28] Vgl. G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, in: *Noctes Romanae* 7 (1953).

Noch an einer dritten Stelle bei Augustinus (*De civ. Dei* IV 31) betont Varro ausdrücklich die göttliche Vernunft: Dicit (scil. Varro) ..., quod hi soli ei videantur animum advertisse quid esset Deus, quid crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem ... Das gleiche können wir nun hier im 8. Kapitel der *Cons. ad Helviam* bemerken: die platonische göttliche Vernunft behauptet sich neben der stoischen Theologie, oder vielleicht sollte man besser sagen: mit der stoischen Theologie, denn es ist offensichtlich, daß für Varro eine Verschmelzung der Elemente zu einer Einheit stattgefunden hatte.

"ARS IURIS" UND "SUUM IN PERSONA IPSA" BEI HUGO DONELLUS

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER METHODOLOGIE UND DER LEHRE VON DEN MENSCHENRECHTEN

von HERIBERT WAIDER

Zum Gedächtnis an GOTTHOLD BOHNE, Professor der Rechtswissenschaft in Köln, 1890—1957

Zu den wenigen großen Juristen, die die Entwicklung ihrer Disziplin nachhaltig beeinflußt haben, gehört Hugo Donellus (Hugues Doneau). Seine Bedeutung für die Entfaltung des römischen Rechts in Europa, vor allem des Bürgerlichen Rechts und des Zivilprozeßrechts, kann hier unerörtert bleiben. Wir wollen uns auf zwei Punkte beschränken, die nicht nur für das Recht, sondern auch ganz allgemein für die Geschichte der Philosophie von besonderem Interesse sind: Auf seinen Beitrag zur Methodologie und auf seine Ausführungen über die Rechte der Person, soweit wir diese heute zu den Menschenrechten zählen würden.

Vorab einige Daten und Ereignisse aus seinem Leben, auf deren Hintergrund seine Ansichten deutlicher werden[1]. Geboren am 25. 12. 1527 in Chalons-sur-Saône, studierte Donellus zunächst in Toulouse[2], ab 1546 in Bourges. Nach seiner Promotion daselbst (1551) begann er noch im gleichen Jahr mit Vorlesungen. Seine Lehrtätigkeit

[1] Die Angaben über das Leben wurden nachstehenden Werken entnommen: Eyssell, Th., Doneau, sa vie et ses ouvrages, l'Ecole de Bourges; synthèse du Droit romain au XVI[e] siècle; son influence jusqu'à nos jours, Dijon 1860; Stintzing-Landsberg, Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft, 1. Abt. bearb. von Roderich von Stintzing, München 1880, bes. p. 377 sq (von Stintzing, I); von Stintzing, II, Hugo Donellus in Altdorf, Erlangen 1869; Buhl, Heinrich, Donellus in Heidelberg, Neue Heidelb. Jahrbücher, 1892, Jahrgang II, Heft 2, p. 280 sq; Ratgen, H., Die Ordner des Römischen Rechts. Ein Beitrag zur juristischen Literärgeschichte, Z. f. Rechtsgeschichte, Bd. 8, p. 283 sq (1869); Hugonis Donelli iurisconsulti et antecessoris opera omnia commentariorum de iure civili cum notis Osualdi Hilligeri. Accedunt summaria et castigationes theologicae, Lucae 1762 sq, Tom. I. Eine Ausgabe befindet sich im Kirchenrechtlichen Institut der Universität zu Köln, wonach hier zitiert wurde.

[2] Nach einer Angabe des D. sollen damals dort an 4000 (!) Studenten das römische Recht gehört haben. Donellus, l.c., p. IV.

in B. wurde erstmalig im Winter 1568/69 unterbrochen, als die konfessionell-politischen Auseinandersetzungen in Frankreich bürgerkriegähnliche Formen annahmen. Donellus, der Calvinist war, verbrachte den Winter im belagerten Sancerre[3], konnte aber, als sich die Lage im Lande allgemein beruhigte, wieder nach Bourges zurückkehren. Nach der Bartholomäusnacht mußte er 1572 aus Frankreich fliehen[4]. Nach kurzem Aufenthalt in Genf folgte er 1573 einem Ruf an die Universität zu Heidelberg[5]. Dort blieb er bis 1579. Nach 1576 gab es Schwierigkeiten mit dem Landesherrn, besonders als er 1578 Rektor der Universität wurde[6]. Anlaß waren Fragen des Bekenntnisses und die Einschränkung der akademischen Freiheiten. Als 1579 an ihn ein Ruf von der Universität zu Leiden[7] erging, wollte er Heidelberg verlassen. Um ihn zu halten, wurde ihm ausdrücklich freie Religionsausübung zugesichert[8]. Trotzdem wurden die Behinderungen immer größer. Er wechselte deshalb 1579 doch noch nach Leiden über[9] [10]. Einem Ruf nach Altdorf[11]

---

[3] D. soll sich hierbei besonders ausgezeichnet haben. Von Stintzing, II, l.c., p. 14.

[4] Verkleidet als deutscher Student wurde D. von deutschen Kommilitonen aus Bourges herausgebracht und bis Lyon begleitet. Gentilis in Donellus, l.c., p. VI.

[5] Heidelberg gehörte damals zur Kurpfalz. Der Landesherr, Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz, war 1560 Calvinist geworden und hatte die seit 1386 bestehende Universität den Anhängern der calvinistischen Lehre geöffnet (1563 Heidelberger Katechismus). D. machte die Annahme seiner Berufung von der Zusicherung der ungehinderten Religionsausübung abhängig. Buhl, l. c., p. 282.

[6] Friedrich III. verstarb 1576. Sein Sohn und Nachfolger Ludwig VI., der Lutheraner war, führte in der Kurpfalz eine lutherische Gegenreformation durch.

[7] Leiden war seit 1575 Universität der Calvinisten.

[8] Die calvinistischen Professoren konnten jedoch nur außerhalb der Kurpfalz an einem Gottesdienst teilnehmen. Im Lande selbst war allen Calvinisten das Abhalten eigener Gottesdienste streng verboten. Buhl, l.c., p. 305—307.

[9] Nach dem Tode Ludwig VI. versuchte dessen Bruder und Nachfolger Johann Casimir die vertriebenen Calvinisten, darunter auch D., wieder zurückzuholen. D. lehnte jedoch ab. Buhl, cf. [8].

[10] Alle Bewohner der Kurpfalz haben innerhalb von 30 Jahren beim Wechsel in der Person und der Konfession des Landesherrn viermal auch ihre Konfession wechseln müssen; die Lehren Luthers und Calvins wurden jeweils ausgetauscht. Cf. von Stintzing, II, l.c., p. 16.

[11] Altdorf liegt etwa 18 km von Nürnberg (bis 1806 freie Reichsstadt), wozu es politisch gehörte, seit 1575 Gymnasium, 1580 Akademie, 1622 volle Rechte einer Universität, 1809 aufgehoben und mit Erlangen verbunden. Es ist z. Zt. vorgesehen, die Nürnberger Hochschule für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften mit der Universität Erlangen zu einer Universität Erlangen-Nürnberg zu verbinden. Darin läge auch eine Wiederaufnahme der örtlichen Tradition. In Altdorf haben u. a. Wallenstein und Pappenheim studiert, Leibniz wurde dort 1666 zum Dr. iur. promoviert.

folgte Donellus erst, als er 1587 aus politisch-kirchlichen Gründen aus dem Lehrkörper von Leiden ausgeschlossen wurde[12]. In Altdorf las er von 1588 bis zu seinem Tode am 4. 5. 1591[13].

D.s Bedeutung ergibt sich allein schon aus seinen Werken und ihrer Verbreitung. Ab 1589 erschien sein Hauptwerk, die commentarii de iure civili, an dem er 30 Jahre lang gearbeitet hatte[14]. Nach seinem Tode gab Scipio Gentilis die zum Teil druckfertig vorliegenden restlichen Bücher heraus[15]. Das Gesamtwerk erschien in dieser Form zuletzt 1801—1836[16] in Nürnberg. Seine „opera omnia", 12 Bände mit etwa 8000 Folioseiten, erschienen 1762—1770 in Lucca[17], später in Macerata (1800), Rom (1823—1833) und letztmalig in Florenz (1840/47)[18]. Noch 250 Jahre nach dem Tode wurden demnach die Hauptwerke in Deutschland und Italien nachgedruckt!

In der Wissenschaft sieht man die Bedeutung des Donellus in seiner Quellenforschung, der Exegese, daneben aber vor allem in seiner Dogmatik und Systematik[19]. Man bezeichnet ihn als den Schöpfer

---

[12] D. wurde ohne Gehör und ohne Angabe von Gründen entlassen. Cf. von Stintzing, I, l.c., p. 377; von Stintzing, II, l.c., p. 26.

[13] D. wurde in der Hauptkirche in Altdorf beigesetzt. Rede des Scipio Gentilis bei der Trauerfeier und Grabinschrift in Donellus, l.c., p. III sq.; XIII.

[14] Donellus, Hugo, Commentarii de iure civili, Tom. I, Francof. 1589; Tom. II 1590. Ein Exemplar steht in der Kölner Universitätsbibliothek.

[15] Iurisconsulti Hugonis Donelli commentariorum de iure civili libri viginti octo, Francof. 1596. Ein Exemplar steht im Institut für Römisches Recht der Universität zu Köln. Später noch unter diesem Titel in Hannover 1612, Francof. 1626.

[16] Herausgegeben von König und Bucher, Nürnberg 1801—1836.

[17] Voller Titel cf. [1]. Herausgegeben von Pellegrini, Professor in Pisa. Dieses Werk ist auch in seiner Zusammenstellung außergewöhnlich. Es enthält in den Fußnoten Anmerkungen, die Oswald Hilliger ursprünglich in seinem eigenen Werk: Donellus enucleatus, 2. Bd. Jena 1610, 1613, gebracht hatte. Dieses Buch stellt einen kurzen übersichtlichen Auszug der commentarii dar, wobei gelegentlich Stücke aus anderen Arbeiten des D. eingefügt wurden, versehen mit notatae, die Erläuterungen Hilligers und vor allem kurze Hinweise auf die Ansicht anderer Gelehrter zu der jeweiligen Frage bringen. Hilliger hat dabei 520(!) Schriftsteller berücksichtigt, worauf D. selbst in seinem Werk überhaupt keinen Wert gelegt hatte. Diese notatae des Hilliger sind als notae den opera omnia beigefügt. Ferner bringt die 1762 erschienene Ausgabe, die die kirchliche Druckerlaubnis hat, an allen Stellen, die die Religion betreffen, weitere Fußnoten, in denen jeweils die katholische Auffassung dargelegt wird.

[18] Eine Aufstellung aller Schriften, die aus der Feder des D. stammen, findet man bei Eyssell, l.c., p. 344 sq.

[19] Cf. Nipperdey in: Enneccerus-Nipperdey, Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Rechts, 1. Halbband, 15. Aufl., Tübingen 1959, § 19, I u. II; Wieacker, Franz, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, Göttingen 1952, p. 87.

der modernen Jurisprudenz[20], wenn man auch schon vor ihm Ansätze zu stärkerer systematischer Durchgliederung des römischen Rechts feststellen will[21]. Buhl spricht bei ihm von der umfassenden systematischen Darstellung des römischen Rechts, die in ihrer Großartigkeit unerreicht sei[22]. Von Stintzing rühmt, daß hier erstmalig ein systematischer Gedanke das Ganze bis in seine Teile durchdringt, daß hier Einzelheiten aus Prinzipien deduziert werden[23]. Simonnet meint, daß er das Recht zur Würde einer Wissenschaft erhoben habe[24]. Damit ist das Anliegen des Donellus ausgesprochen, die iurisprudentia in eine *ars iuris*[25] zu verwandeln, ein Versuch, der uns im folgenden beschäftigen wird. Sehen wir, was Donellus dazu sagt und was er darunter versteht.

Bereits in der Praefatio[26] spricht er von dem Ziel, das er erreichen will[27]. „. . . Haec illa est ars iuris, quae tantopere expetitur ab omnibus, sed quae diu quaesita usque adhuc iuri civili defuit. . . . Et si autem non tantum mihi arrogo, ut solum me invenisse putem, quod tam multi ante non potuerunt: tamen fatebor, me, ut aliquid in eo praestare possem, iam inde ab initio . . . multum diligenterque elaborasse, cui semper curae fuit, . . ., omnia ratione et via[28], eademque proprie et dilucide a me traderentur accerserenturque ex

[20] Von Stintzing, II, l. c., p. 41—42.

[21] Cf. Eyssell, l. c., p. 198 sq.; von Stintzing, II, l. c., p. 41.

[22] Buhl, l. c., p. 282.

[23] von Stintzing, II, l. c., p. 41, 47.

[24] Simonnet, Rapport vor einer Kammer der kaiserlichen Akademie in Dijon, 1860, in: Eyssell, l. c., p. II. Dort heißt es: „C' est Doneau, surtout, qui a élevé le droit à la dignité de science, en donnant à son enseignement la forme synthétique: c'est là sa gloire."

[25] Weitere Hinweise darauf bei: Gentilis in Donellus, l.c., p. XI, der in der Leichenrede bereits darauf aufmerksam machte; Grotius, Historiarum de rebus Belgicis, lib. V, p. 377: "Civile studium doctorem habuit Hugonem Donellum, qui Connani et Duareni vestigiis inhaerens, legum disciplinam in ordinem artis que modum composuit" (zitiert nach Eyssell, l.c., p. IV); von Stintzing, II, l.c., p. 40. Zur ars iuris allgemein: von Stintzing, I, l.c.; Viehweg, Theodor, I, Topik und Jurisprudenz, München 1953, p. 41; Viehweg, II, Zur Geisteswissenschaftlichkeit der Rechtsdisziplin, Stud. Generale 1958, 11. Jahrgang, p. 334 sq. (336).

[26] Donellus, l.c., p. XXIX. Das Werk ist den Bürgermeistern und dem Rat der Stadt Nürnberg gewidmet.

[27] In dem Text heißt es „meta", was man mit Ziel übersetzen kann. An anderen Stellen findet man für Ziel das Wort finis! Im ursprünglichen Sinne ist meta aber die Spitzsäule am oberen und unteren Ende der Rennbahn im römischen Zirkus, um welche die Wettfahrer herumfahren mußten. Man kann meta hier deshalb, um im Bilde zu bleiben, auch mit Wendepunkt übersetzen, für den D. sein Werk in der Entwicklung des römischen Rechts ja hält.

[28] „ratione et via" heißt im ciceronischen Latein „wissenschaftlich, methodisch".

his causis et principiis, unde nascuntur, quo quaerendi occasio, et per hanc series atque usus rerum intelligeretur"[29]. Donellus hält sich demnach für den ersten, dem es wohl geglückt sei, den ganzen Stoff nach der ars iuris zu behandeln, dem es am Herzen lag, alles aus den Gründen und Elementen heraus, in denen es seinen Ursprung hat, zu entwickeln und abzuleiten.

Dieses methodische Anliegen stellt Donellus dann an die Spitze seines ganzen Werkes[30]. Dort heißt es: „Atque hoc quidem in his libris, quos instituimus, de iure in artem redigendo[31], eodemque arte, et via explicando consilium nostrum est. ... Sed erunt ..., qui nos intra ordinem in Pandectis traditum contineant, et hunc optimum esse contendant. Quibus ... initio satisfaciendum puto. Vellem equidem, ita esset, ut illi tam studiose defendunt. Minus laborum et illis, et nobis in hoc studio versantibus subeundum esset, et maior fructus rediret ex operis nostris quotidianis ad studiosos. Sed res non patitur, ut concedam. Quid ergo in illa compositione desideramus? Si de rebus quaeritur: non modo nihil, sed etiam eaedem illae ipsae res sunt, quibus utimur, ad quas et ipsi tum retinendas, tum explicandas accedimus. Si de ordine et collocatione: requirimus omnia[32]." Donellus will also darlegen, wie das Recht zu einer ars zu erheben, wie es mit Geschick und Methode zu erklären sei. Seinen Gegnern, die in der Anordnung der Pandekten die bestmögliche sehen und haben wollen, daß er an ihr festhalten solle, erklärt er: Er würde sich freuen, wenn es so wäre. Es gäbe für ihn weniger Mühe und mehr Erfolg bei den Studenten. Aus sachlichen Gründen könne er aber nicht nachgeben. Inhaltlich vermisse er zwar bei den Pandekten nichts, beim Aufbau und in der Zusammenstellung jedoch alles.

Er zeigt dann an Einzelfällen, wie in den Pandekten bei einem zusammengehörenden Fragenbereich, den er mit dem menschlichen Körper vergleicht, zerstreut einmal der Kopf und weit davon entfernt an verschiedenen Stellen einzelne Glieder zu finden sind[33].

---

[29] Cf. [26].

[30] Donellus, l. c., I, 1, § 1, p. 1—2.

[31] Die Humanisten verwiesen gerne auf eine von Cicero stammende verlorengegangene Schrift „De iure civili in artem redigendo". Cf. Viehweg, I, l. c., p. 41; von Stintzing, I, l. c., p. 140s.

[32] Donellus, l. c., I, 1, § 1, p. 1—2. Zu der engen Verbindung zwischen Didaktik und Methodologie cf. Dahm, Georg, Zur Rezeptien des römisch-italienischen Rechts, Darmstadt 1960, Sonderausgabe, p. 32.

[33] Donellus, l. c., I, 1, §§ 3—11, p. 3—9. In § 13, p. 11, weist D. auf Horaz, ars poetica, hin, wo in V. 8—9 ein entsprechendes Beispiel mit dem menschlichen

Donellus hält seine Methode aus sachlichen und didaktischen Gründen für besser. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß er den überlieferten Gehalt des Rechts nicht ablehne, sondern ganz in seinem Werk bringen wolle. ,,Sed . . . etiam docendi artem esse puto, quam nos inquirimus, in qua scilicet, delectu ordinis et collocationis habito, res quaeque suo loco sine ulla confusione tradantur, quo et intelligantur recte, atque hac via sine ullo errore facile ad ipsum finem perveniatur[34]. Er bemüht sich also um eine bessere didaktische Methode, die zugleich den Vorteil hat, daß alle Fragen richtig erkannt werden. Es folgt dann der klassische Hinweis auf Cicero in Bruto[35]. ,,Haec eleganter distinxit Cicero in Bruto, qui . . . artem soli tribuit Servio Sulpicio, neque id sine magna Servii laude, qui rem ad ius civile facile et sine confusione cognoscendum et praeclaram, et maxime necessariam adhibuisset. Simul et quam artem Cicero intelligat, exponit[36]." Cicero zieht an dieser Stelle seinen Zeitgenossen Servius Sulpicius allen anderen Juristen vor, weil er, wie Viehweg es interpretiert, die Kunst der Dialektik (im Sinne von Unterredungskunst) gelernt hätte[37]. Nach Cicero, wie Donellus ihn wörtlich anführt, handelt es sich dabei um eine ars, ,,quae doceret rem universam tribuere in partes; latentem explicare definiendo; obscuram explanare interpretando; ambiguam primum videre, deinde distinguere; postremo habere regulam, qua vera, et falsa iudicarentur, et quae quibus positis[38]!! essent, quaeque non essent consequentia. Hic enim attulit hanc artem omnium artium maximam, quasi lucem, ad ea, quae confuse ab aliis aut respondebantur, aut agebantur. Dialecticam mihi videris dicere, inquit. Recte, inquam, intelligis[39]." Wir können hier auf eine ins einzelne gehende Analyse dieser Methode verzichten. Es steht heute wohl fest, daß

Körper zu finden ist. D. hat es aus Horaz übernommen und eingebaut in das juristische Denken!

[34] Donellus, l. c., I, 1, § 12, p. 9—10.

[35] Die Stelle wird eingehend interpretiert bei Viehweg, I, l. c., p. 31. Auch Scipio Gentilis verweist auf diese Stelle bei Cicero in seiner Traueransprache auf D., cf. Donellus, l. c., p. XI.

[36] Donellus, l. c., I, 1, § 12, p. 10.

[37] Viehweg, I, l. c., p. 31.

[38] Bei Cicero in Bruto heißt es richtig: ,,*pro*positis"! Leider ist diese Stelle bereits in der Auflage von 1595 verstümmelt. ,,Propositum" ist nämlich der technische Ausdruck für ,,die allgemeine Betrachtung, die Abhandlung eines Gegenstandes im allgemeinen, ohne auf besondere Fälle einzugehen, die ,,thesis" (Aristoteles, Topika, 1, 11), (Cicero, Top. 21, 79 sq.). Cicero gebraucht den Begriff ,,propositum" auch für den Vordersatz des Syllogismus! Beides gibt hier erst einen Sinn.

[39] Donellus, l. c., I, 1, § 12, p. 10.

es sich hier um die schon oben erwähnte „*dialektische Methode*" handelt[40]. Er fährt fort: „Haec Cicero de superiore arte, quam, ut ab illo describitur, utrum nunc ad ius attulerimus, dicere non est meum: certe, ut fieret, conati sumus[41]." Donellus hat demnach nichts anderes versucht, als die von Cicero in Bruto näher aufgerissene ars im Recht zu realisieren. Weiter heißt es: Auch Kaiser Justinian habe nicht bewirken können, „ut non sit certa methodus ea, quam natura ipsa rerum et cohaerentia praescribit. A principibus est auctoritas iuris: a peritis et intelligentibus via et recta ratio docendi[42]." Soweit Donellus zu dieser Frage. Worum handelt es sich nun bei der von Cicero gepriesenen ars, nach der Donellus vorgehen will? Viehweg meint zu ihrer Bedeutung in Bruto[43]: Die von Cicero gepriesene Fertigkeit decke sich weitgehend mit dem, was Cicero in seiner eigenen, einem Juristen gewidmeten Topik lehre[44]. Cicero empfehle also letztlich nichts anderes als das dialektische Denken im aristotelischen Sinne, welches nicht mit einem Systemdenken verwechselt werden dürfe[45].

Bevor wir abschließend zu dieser Frage Stellung nehmen, wollen wir an einem Fall aufzeigen, wie Donellus seine Gedanken entwickelt hat. Wir wählen dazu kein Beispiel aus dem Zivilrecht, sondern einen Bereich, der für die Geschichte der Philosophie auch inhaltlich von besonderem Interesse ist.

Ebenfalls in der Praefatio[46] geht Donellus bereits auf das „*suum in persona ipsa*" eines jeden Menschen ein. Dort heißt es: „Nulli enim vivunt, qui non habeant aliquid suum in rebus etiam privatis: si non in privatis, at certe in publicis et communibus, . . . Si res deessent, tamen nemo est, cuius non sit aliquid suum in persona ipsa. Sunt enim et in persona proprie quaedam a Deo cuique tributa, quae multo citius sua homines dixerint quam illa, quae sibi

---

[40] Cf. Viehweg, I, l. c., p. 31 mit weiteren Hinweisen.

[41] Cf. [39].

[42] Donellus, l. c., I, 1, § 12, p. 10—11. Nach Kroll (Michel, Ciceros Brutus, erklärt von Otto Jahn, Berlin 1908, 5. Aufl.) bezeichnet hier ars das, was der Wissenschaft und Kunst gemeinsam ist, das Verständnis eines Ganzen aus dem Mittelpunkt seines Wesens heraus und die Fähigkeit, das so aufgefaßte darzustellen . . .; weshalb denn bald das Moment des theoretischen Ergründens, bald das des formalen Gestaltens hervorgehoben werden kann (152). Für die Rechtsdisziplin ist damit m. E. aber nichts geklärt!

[43] Viehweg, I, l. c., p. 31.

[44] Cf. Viehweg, I, l. c., p. 6 sq.

[45] Weitere Hinweise bei Viehweg, I, l. c., p. 31, und allgemein im ganzen Werk.

[46] Donellus, l. c., p. XXIII.

sumunt in rebus externis; ut sunt vita, corpus, libertas, et alia huius generis . . ."[47]. Während hier das Anliegen nur angeschnitten wird, bringt er im ersten Kapitel das gleiche Thema als erstes praktisches Beispiel, an dem er die Mängel der Pandekten aufzeigen will. ,,. . . Primum, cum de iure et statu personae quaeritur, constat in persona ipsa pleraque esse cuiusque, cuiusmodi sunt vita, corporis incolumitas, libertas, existimatio. At haec nusquam ex professo aut aperte in Pandectis tradita reperias. Initio quidem certe, ubi maxime conveniebat, minime[48]." Nach Donellus gehört demnach das meiste einem jeden in seiner Person selbst, nämlich *Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit und Würde.* Und gerade davon findet er in den Pandekten nichts, am allerwenigsten auf der ersten Seite, wo es s. E. hingehört! Während hier die Aufzählung der ,,Güter", auf die jeder Mensch ein Recht hat, nur dazu dient, ein methodisches Anliegen zu verdeutlichen, kommt er später auf ihren materiellen Gehalt zu sprechen. In Lib. II, Cap. VIII, entfaltet er das Problem in allen seinen Zusammenhängen[49].

Er stellt zunächst fest, ,,quod suum est cuiusque privatim, duplex esse: quod proprie cuiusque est et quod ei debetur[50]." Die erste Unterscheidung bei der Aufteilung zwischen dem, was jedem im eigentlichen Sinne gehört und dem, was jemandem geschuldet wird. ,,Proprie *nostrum* voco, quod ita nostrum factum est, ut nulla ex parte sit alterius: et, ut nostrum amplius fiat, alterius factum, aut traditionem ullam non desiderat . . .[51]." Dem stellt er gegenüber: ,,Debetur nobis id, ad quod praestandum nobis alius obligatus est[52]." Wenn auch im letzteren Fall, ,,si quidem dare oportet, nondum re vera nostrum est: sed debitor est dominus . . .", so ,,veruntamen effectu iuris quodammodo nostrum videtur, quia ad id consequendum actionem habemus . . ."[53]. Als Begründung dafür, daß auch das, quod nobis debetur, zu dem nostrum gezählt

---

[47] wie [46].

[48] Donellus, l. c., I, 1, § 3, p. 3.

[49] Wir folgen hier weitgehend einem Teil unserer bisher nicht veröffentlichten Dissertation: Waider, Heribert, Die ,,Rechtswidrigkeit" des artifiziellen Abortes und der Perforation in medizinisch indizierten Fällen. Zugleich ein Beitrag zur Methodologie des Naturrechts, Kölner jur. Diss. 1950 (Masch.-Schrift), wo das Problem in einem anderen Zusammenhang bereits angeschnitten wurde. Cf. Waider, l. c., p. 156 sq.

[50] Donellus, l. c., II, 8, pr., p. 227—228.

[51] Donellus, l. c., II, 8, § 1, p. 227.

[52] wie [51].

[53] wie [51].

wird, führt er aus: „Et quidem hoc quoque a probatis auctoribus et nostris nostrum dicitur[54].“ Donellus führt hier also einen Autoritätsbeweis[55]! Das proprie nostrum wird dann weiter aufgegliedert. Man hat es entweder als Person schlechthin oder auf Grund von Beziehungen zur Außenwelt. „Quod proprie nostrum est, id constitit aut in persona cuiusque aut in rebus externis. Ex quo sunt praecepta illa duo iuris distincta, alterum non laedere, suum cuique tribuere[56].“ Donellus baut an dieser Stelle bei der Entfaltung und Unterscheidung den bekannten Naturrechtssatz ein, der bereits im römischen Recht steht[57]. Er hat hier im Gesamtaufbau sinnvoll seine richtige Stelle gefunden. Im § 3 folgt nun im einzelnen, was als nostrum in persona cuiusque constitit[58].

„In persona cuiusque id nostrum est, quod tribuitur personae, id est quod cuique ita tribuitur, ut is id habeat in sese, etiamsi desint res ceterae externae. Haec a natura cuique tributa sunt quatuor: vita, incolumitas corporis, libertas, existimatio . . . Vita quid sit, notum est. Incolumitas corporis est, ne vulneremur aut pulsemur. Libertatis est, facere quae velimus[59]. Existimatio est, finitore Callistrato, illibatae dignitatis status legibus et moribus comprobatus[60]. . . . Vitam quidem natura hominis esse propriam facile est intelligere, quippe quam omnibus mortalibus largitur Deus, etiam iis, qui ceterarum rerum omnino nihil possident. Quod si quas res extrinsecus ad cultum vitae homini leges tribuunt, ut tribuunt infinitas: quanto magis illam oportet per leges hominis esse propriam, sine qua cetera omnino non haberentur? Sed et, ut homines sunt conditi a Deo, vita ipsa sit inutilis vel acerba vel potius ne vita quidem sit, si cui haec contingat sine incolumitate, sine libertate, aut sit etiam cum dedecore coniuncta. Ubi alterum pro libidine laedentem aut imperantem pati cogaris: aut inter

---

[54] wie [51].

[55] Der Hinweis auf „probati auctores“, ein terminus technicus, wie er heute noch laufend in der katholischen Theologie benutzt wird (Lexikon für Theologie und Kirche, 1. Bd., Freiburg 1957, p. 1025), ist typisch für ein topisches Denken. Cf. Viehweg, I, l. c., p. 8, 35. Dabei handelt es sich nicht um eine materiell-rechtliche Frage, bei der die angegebenen Zitate ja geltendes Recht wären. Es geht vielmehr darum, wie die verschiedenen Rechtsverhältnisse und Ansprüche aufzugliedern sind, also um eine methodische Frage, eine des Aufbaus.

[56] Donellus, l. c., II, 8, § 2, p. 229.

[57] I. 1, 1, § 3; cf. Bohne, Gotthold, Naturrecht und Gerechtigkeit, Festschrift f. Heinrich Lehmann, Berlin 1956, p. 12.

[58] Donellus, l. c., II, 8, § 3, p. 229.

[59] D. 1, 5, 4.

[60] D. 50, 13, 5.

homines ita versere, ut indignus hominum honestorum consortio et loco habeare. Quamobrem, ut vita, sic tria illa reliqua a Deo sunt, et iure gentium cuique tributa, incolumitas, libertas, existimatio[61]". Im § 4 folgen dann Einzelbestimmungen aus dem damals geltenden Recht, die zum Schutze dieser vier Güter bestehen. Aus der Existenz dieser schützenden Gesetze folgert er, daß diese vier Güter einem jeden zu eigen sein müssen. Wenn keine Rechte eines anderen durch Angriffe auf diese Güter betroffen würden, so wären derartige Angriffe kein Unrecht. Es dürfte keine Strafe darauf stehen[62].

Donellus konstituiert an dieser Stelle die Person als Gegenstand eines Rechtsverhältnisses und bringt — modern gesprochen — einen kurzen „Grund- oder Menschenrechtskatalog"[63]. Uns ist kein derartiger juristischer Katalog von subjektiven Individualrechten bekannt, nicht etwa von Standesrechten, der vor 1589 zusammengestellt worden ist. Die „opera omnia" von 1762 (Lucae) bringen zu diesem II, 8, § 3 keine einzige Fußnote, während dort sonst die Literatur bis 1610 in den Anmerkungen berücksichtigt wurde. Diese sind aus dem von Oswald Hilliger verfaßten Werk „Donellus enucleatus" (1610—1613) in die „opera omnia" übernommen worden und bringen die Meinungen von etwa 520 bekannten Wissenschaftlern bis zu dieser Zeit jeweils an der Stelle, wo Donellus diese Frage gerade behandelt[64]. Daß es sich bei den vier Rechten des Donellus dem Gehalt, wenn auch nicht der juristischen Form nach, genau um das handelt, was man später unter den Menschenrechten verstand, ergibt sich auch aus einer Erläuterung von Koch zu § 10, I, 1 ALR[65]. Diese Bestimmung des preußischen Allge-

---

[61] Donellus, l. c., II, 8, § 3, p. 229—230.

[62] Donellus, l. c., II, 8, § 4, p. 230. Im heutigen Strafrecht würde man sagen, wo kein geschütztes Rechtsgut, da auch kein Delikt, keine Strafe!

[63] A. A. wohl Coing, Helmut, Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorie der Menschenrechte. Deutsche Landesreferate zum III. Internationalen Kongreß für Rechtsvergleichung in London 1950, Berlin 1950, p. 196—199. Auf die Frage wird später noch eingegangen werden.

[64] Cf. Anm. [17].

[65] Koch, Christian Friedrich, Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten, Kommentar, 3. A. Berlin 1856, 8. A. Berlin 1884, 1. Bd., zu § 10, I, 1. A. A. von Savigny, Friedrich Carl, System des heutigen Römischen Rechts, 1. Bd. Berlin 1840, p. 335—337, dessen Ausführungen über das Zitat hinaus auf eine genaue Kenntnis der Stelle bei D. schließen lassen. Savigny lehnt die Urrechte als überflüssig ab. Es bedürfe ihrer Anerkennung durch das positive Recht nicht. Schon Schlettwein, Johann August, Die Rechte der Menschheit oder der einzige wahre Grund aller Gesetze, Ordnungen und Verfassungen, 2. A. Gießen 1787, bezeichnet das Recht auf Leben eines jeden Menschen als sein erstes Recht, während der

meinen Landrechts von 1794 (ALR) lautet: „Die allgemeinen Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungeborenen Kindern, schon von der Zeit ihrer Empfängniß." Es handelte sich dabei nicht um bürgerliche Rechte, die in § 12, I, 1 ALR gesondert behandelt wurden. Zu der Frage, was unter den „allgemeinen Rechten der Menschheit" zu verstehen sei, bringt Koch die Anm. 12. Im Gegensatz zu den nach bürgerlichem Recht erworbenen Rechten verstehe man unter allgemeinen Rechten der Menschheit die Urrechte einer Person, das Recht eines jeden Menschen auf seine Person. Koch weist dabei ausdrücklich auf Donellus, II, 8, §§ 2—3, hin und zählt dann die vier bei diesem genannten Rechte einzeln auf. Dies war hier erforderlich, da das ALR keinen Katalog von Menschenrechten kannte. Interessant ist, daß Koch hier nicht etwa auf das amerikanische Recht hinweist, wo inzwischen ja, wie wir sehen werden, ein Recht auf Leben, aus dem sich auch nach Donellus die drei anderen Rechte ableiten, ausdrücklich genannt und anerkannt war. Wir dürfen sicher unterstellen, daß Koch die Unabhängigkeitserklärung der USA (4. 7. 1776) und die Bill of Rights of Virginia (12. 6. 1776) gekannt hat. In letzterer heißt es in der Section I: "... all men ... have certain inherents rights ... namly the enjoyment of live and liberty ..."[66]. In der Declaration of Independence lautet es: "We hold these truths to be self-evident, that all men ... are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these ... life, liberty ..."[67]. Wir finden in der universellen Erklärung der Menschenrechte vom 10. 12. 1948 (UN) in Art. 1, daß alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren werden. Nach Art. 3 hat jeder das Recht auf Leben und Freiheit der Person. In der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. XI. 1950 wird in Art. 2 das Recht jedes Menschen auf Leben gesetzlich geschützt. Nach Art. 5 hat jeder Mensch ein Recht auf Freiheit[68]. Während wir in den früheren deutschen Verfassungen (1848/49

Begriff Menschenrecht um 1730 im deutschen Sprachraum noch unbekannt war. Cf. „Großes vollständiges Universal Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden," Halle 1734 sq, 7. Bd.

[66] Wortlaut bei Jellinek, Georg, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 2. A. Leipzig 1904, p. 15 sq.; 4. A. München 1927, bearbeitet von Walter Jellinek. Zu der Frage cf. Waider, l. c., p. 165.

[67] Cf. Jellinek, l. c., 2. A., p. 9.

[68] Wortlaut beider Erklärungen in: Die Menschenrechte in christlicher Sicht, Freiburg 1953.

— 1871—1919) nichts darüber finden[69], enthält das Grundgesetz für die BRD alle vier von Donellus erwähnten Rechte: Art. 1, I: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Art. 2, II, 1: Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. 2: Die Freiheit der Person ist unverletzlich[70]. Man kommt in Versuchung zu fragen: Hat hier jemand Donellus noch gekannt, wie Koch, als er das ALR kommentierte? Sogar die Reihenfolge in der Gruppierung ist die gleiche. Wenn man die Menschenwürde „vorzieht", so liegt darin sicher eine bewußte Akzentverlagerung[71]. Man wird aber auch heute nicht bestreiten können, daß ohne Recht auf Leben auch die Menschenwürde hinfällig wird. Das Recht auf Leben ist gewissermaßen doch das Mutterrecht, das eine Schlüsselstellung einnimmt. Spricht man einem Menschen das Recht auf Leben ab, rechtlich oder faktisch, so wird ihm die Würde nur noch wenig nützen! Und alle diese Rechte stehen an der Spitze der Verfassung, dort, wo sie auch nach Donellus hingehören.

Aber auch sonst kann man nachweisen, daß die von Donellus aufgeführten Rechte in nuce den Charakter von heutigen Menschenrechten haben. Schon bei Donellus handelt es sich um subjektive Rechte, nicht nur um objektives Recht. Sie sind für ihn „vorstaatliches" Recht, wie wir es heute nennen, da sie „a Deo sunt, et iure gentium cuique tributa", „a natura cuique tributa"[72]. Dabei ist zu beachten, daß er unter „ius gentium" noch nicht das moderne Völkerrecht (Grotius, davor wohl schon Ansätze bei Vitoria und Suarez) versteht, aber auch nicht das des klassischen römischen Rechts. Er meint damit vielmehr das, was wir heute schlechthin mit Naturrecht bezeichnen[73]. Genau die gleiche Berufung auf das

[69] Cf. Maunz-Dürig, Grundgesetz, Kommentar, München 1958, Art. 2, Abs. II, N. 8: Art 2, II hat im gemeindeutschen Verfassungsrecht keinen Vorläufer gehabt. Cf. auch Waider, l. c., p. 184.,

[70] Man spricht heute im Verfassungsrecht von den „drei naturalen Werten der Körperlichkeit", dem Schutz des „körperlichen Daseins", des „Soseins" oder „Sobeschaffenseins" und des „körperlich-räumlichen Bewegungsfreiseins". (Maunz-Dürig, l. c., Art. 2, Abs. II, N. 1.) Siehe hierzu auch Beling, Ernst, Die strafrechtliche Verantwortlichkeit des Arztes bei Vornahme und Unterlassung operativer Eingriffe, ZStW 44 (1924), p. 222.

[71] Nach der h. M. im Privatrecht gehören Leben, Körper und Freiheit nicht zu den subjektiven Privatrechten. Man erkennt aber heute auf Grund des Art. 1 und des Art. 2 GG ein allgemeines Persönlichkeitsrecht an. Cf. Nipperdey in: Enneccerus-Nipperdey, l. c., § 78, I, und Lehmann in: Enneccerus-Lehmann, Recht der Schuldverhältnisse, 15. Bearb., Tübingen 1958, § 233 mit weiteren Hinweisen. Cf. BGH in NJW 1958, p. 1344.

[72] Donellus, l. c., II, 8, § 3, p. 229—230.

[73] Cf. Donellus, l. c., I, 7, §§ 2 sq. und Waider, l. c., p. 159 sq.

göttliche Recht und das Naturrecht finden wir in der Declaration of Independence (4. 7. 1776), die von Jefferson verfaßt wurde. Dort heißt es: "... that all men ... are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these ... life ...". Und weiter: "... the separate and equal station, to which the laws of nature and of nature's God entitle them ..."[74]. Auch hier wird vom Naturrecht und göttlichen Recht gesprochen. Dabei wird das göttliche Recht als das des „Herren der Natur" (nature's God) bezeichnet. Wenn wir auch nicht nachweisen können, ob Donellus auf die geistige Entwicklung der heutigen USA vor 1776 eingewirkt hat, die zu den Erklärungen von 1776 führte[75], und wenn auch davon ausgegangen wird, daß sehr wahrscheinlich ganz unabhängig von ihm und aus ganz anderen Strömungen und Ideen es zu der Konkretisierung der Grund- und Menschenrechte in den USA gekommen ist, so sehen wir es doch als erwiesen an, daß 1. Donellus einen Gedanken, eine Idee, in nuce geistig bereits vorweggenommen hat, der später überwiegend aus anderen Ansätzen ausgestaltet worden ist (Ideenzusammenhang), daß er 2. zeitlich vor den bisher bekannten Grundrechtskatalogen eine Gruppe von später so benannten Menschenrechten, und zwar aus ihrem Kernbereich so sinnvoll entwickelt und zusammengefügt hat, daß sie noch heute unverändert in den Grundrechtsteil einer modernen Verfassung passen, daß er 3. die Lehre von den Menschenrechten bis in das 19. Jahrhundert hinein beeinflußt hat. Über die Frage der unmittelbaren Ableitung der heutigen Lehre aus seinen Gedanken ist damit nichts gesagt.

---

[74] Zitiert nach Padover, Saul, Jefferson, New York 1942, p. 55. Cf. Waider, l. c., p. 166.

[75] Es wird dabei nicht verkannt, daß die Begriffe „Göttliches Recht" und „Naturrecht" in den verschiedenen Jahrhunderten nicht den gleichen Inhalt decken, wie sich auch die Vorstellung über Gott und die Natur verschoben hat. Für eine Darlegung der ideengeschichtlichen Zusammenhänge fällt dies aber nicht entscheidend ins Gewicht. Zur „Natural rights philosophy", ihrer Entwicklung in den USA bis 1776 und ihre Bedeutung für die Erklärungen von 1776 siehe Becker, Carl, The declaration of Indepence, 4. Ed., New York 1951, p. 24 sq.; besonders p. 37, 61, 74, 79. Der Catalogue of the Library of Thomas Jefferson, 5 vols, 1952 bis 1959, vermerkt D. ebensowenig wie die fünfzehnbändige Standardausgabe der Schriften von Jefferson (Editor: Julian Boyd). Verf. verdankt diese Hinweise der freundlichen Unterstützung der Library of Congress, Washington, und der liebenswürdigen Unterstützung der Leitung des Union Library Catalog, University of Pennsylvania, Philadelphia. Wie weit eine *indirekte* Beeinflussung der Erklärung von 1776 durch D. vorliegt, muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Wenn auch hier kein Anlaß dafür besteht, näher auf die Frage einzugehen, ob das Streben nach Religionsfreiheit in den dreizehn ehemaligen Kolonien an der Ostküste Nordamerikas auslösend dafür geworden ist, daß es 1776 dort überhaupt zu einer Kodifizierung der Menschenrechte gekommen ist[76], so wollen wir doch noch erörtern, ob Donellus dieses Problem nicht auch gesehen hat. Er zählt zu dem suum in persona ipsa jedenfalls nicht die Religions- oder Gewissensfreiheit, wie sie für eine moderne Verfassung selbstverständlich ist[77]. Er hat die Frage aber sicher gesehen. Wir zeigten schon, wie er seines calvinistischen Bekenntnisses wegen oft in unmittelbarer Lebensgefahr war, wie er seine Heimat deshalb verlassen mußte, wie er Berufungen von dem Zugeständnis der freien Religionsausübung abhängig machte, wie er von Heidelberg nach Leiden und weiter nach Altdorf ging, um sich innerlich frei bewegen zu können. Man wird sich nicht damit zufrieden geben können, daß damals eben der Satz galt ,,cuius regio, eius religio'' (Augsburger Konfessionsfrieden 1555), daß der Calvinismus sich als gültige Form des Christentums mit Ausschließlichkeitscharakter verstand und deshalb, wie andere christliche Konfessionen mit gleichem Anspruch, damals auch in der Neigung zur Intoleranz[78] nicht gerade zu einer Gewissens- und Religionsfreiheit im staatlichen Bereich drängte. Vielleicht gibt Donellus aber in folgender Stelle den Schlüssel zum Verständnis dafür, weshalb er bei den Rechten einer Person auf sich selbst nicht auch die Gewissensfreiheit oder Religionsfreiheit aufzählte. ,,Est quidem incolumitas animi in praecipuis rebus personae habenda; sed haec ad defensionem iuris non pertinet, fortasse ideo, quod nemo ita possit corrumpi, ut non quisque suo vitio et a se videatur corrumpi potius quam ab alio. De libero homine et qui sui iuris sit, loquor . . .''[79]. Die Unversehrtheit der Seele (des Geistes), die er der des Körpers gegenüberstellt, zählt er zwar zu

---

[76] Die reichhaltige Literatur über die Frage ist zu finden bei: Jellinek, l. c., 4. A. Siehe hierzu und zu der Geschichte der Menschenrechte u. a.: Hartung, Fritz, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776—1946, Berlin 1948, p. 5; Voigt, Alfred, Geschichte der Grundrechte, Stuttgart 1948; Kipp, Heinrich, Die Menschenrechte in Geschichte und Philosophie, in: Die Menschenrechte in Christlicher Sicht, Freiburg 1953; Planitz, Hans, Zur Ideengeschichte der Grundrechte, in: Nipperdey, Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, 3. Bd., Berlin 1930, p. 597 sq. Coing, l. c., p. 191 sq.

[77] Art. 4 GG.; Art. 18 UN-Erklärung; Art. 9 der Europäischen Konvention.

[78] Cf. Zeeden in: Lexikon für Theologie und Kirche, l. c., Bd. 2, p. 891.

[79] Donellus, l. c., II, 8, § 3, p. 229. Diese Frage ist in der heutigen Kriminologie wieder ganz aktuell!

den wichtigsten Angelegenheiten der Person. Weil jeder freie Mensch letztlich aber selbst schuld ist, wenn er in seinem Inneren verdorben wird, gehört das Bewahren der incolumitas animi wohl nicht zu der schützenden Funktion des Rechts. Wir wissen, daß er selbst danach gelebt hat und immer gegangen ist, wenn es für sein Gewissen, sein religiöses Bekenntnis oder seine Lehrfreiheit Schwierigkeiten gab. Jedenfalls für ihn lag diese Frage außerhalb des rechtlichen Bereichs[80].

Es verbleibt noch aufzuzeigen, was den Ausführungen des Donellus über das „suum in persona ipsa" für seine Methodik zu entnehmen ist. Das 2. Buch bringt nach einer Aufteilung des Rechts in ius ad personas, ad res und ad actiones (Cap. II) in Cap. III die Feststellung: Suum cuiusque a) aut Dei esse (ius divinum) b) aut hominum (ius humanum), letzteres unterteilt in ius publicum und ius privatum. Cap. IV handelt de iure divino, Cap. V—VI de iure publico. Cap. VII bringt dann Ausführungen de iure privato. Nach Cap. VIII wird unterschieden bei dem, quod suum est cuiusque privatim, in 1. quod proprie cuiusque (nostrum) est und 2. quod ei debetur. (§ 1). Der folgende Paragraph 2 teilt weiter auf nach dem, quod proprie nostrum est, 1. aut in persona cuiusque, 2. aut in rebus externis. In

---

[80] Aus den dargelegten Gründen können wir der Ansicht von Coing, l. c., p. 196 bis 198, nicht folgen. Nach Donellus, II, 9, § 1, bestehen diese vier Rechte sicher nur so weit, wie sie nicht vom Recht eingeschränkt werden. Das liegt häufig und unterschiedlich nach der „condicio personae", der äußeren Stellung der Person, ihrer Lage vor. „. . . status, et condicio caussa est: ius personae, illius stat uset conditionis effectus: . . ." (l. c., § 2, p. 231). Das heißt nichts anderes, als daß das ius personae von status und condicio abhängt. Die Frage war bereits damals umstritten, was sich aus den Anm. zu dieser Stelle ergibt. D. spricht hier von „immutari", von umändern, verschlechtern, von „imminuatur", vermindern, schmälern. Die 1762 eingefügten Überschriften der Paragraphen lauten: § 1: Personarum iura statu variantur. § 2: Status personae quid sit. Ab eo pendere ius personarum. Wir können darunter nur verstehen, daß nach der grundsätzlichen Anerkennung dieser Rechte in Cap. VIII in den Cap. IX sq. die gesetzlichen Beschränkungen im Umfang gebracht werden, ein Vorgang, der in vergangenen Jahrhunderten ebenso geläufig war, wie er es noch heute ist. Das Recht auf Freiheit in Virginia (1776) schließt nicht aus, daß die Sklaverei als Rechtsinstitut noch Jahrzehnte dort weiterbesteht, das Recht auf Freiheit nach dem Grundgesetz heute nicht, daß diese Freiheit eingeschränkt ist, solange man unter elterlicher Gewalt steht. Der gleiche Art. 2 des GG bringt nach dem Recht auf Freiheit, körperliche Unversehrtheit und Leben die Feststellung: In diese Rechte darf nur auf Grund eines Gesetzes eingegriffen werden. Entsprechende rechtliche Einschränkungen bringt D. in § II, 9, §§ 8—10, p. 238 bis 240. Cf. jetzt auch Coing, Helmert, Zur Geschichte des Begriffs „subj. Recht", in: Das subjektive Recht und der Rechtsschutz der Persönlichkeit, Frankfurt 1959, p. 15 sq.

der Entwicklung der Gedanken wird dabei jeweils eine Alternative unberücksichtigt gelassen. Nur eine der beiden Möglichkeiten wird verfolgt. Durch klare Unterteilung wird die Lösung gefördert. Es folgt in § 3 die Aufzählung der vier „Güter", auf die jedermann ein Recht hat. Donellus beginnt damit, sie zu definieren. Dabei wird an zwei Stellen auf das römische Recht verwiesen (D. 1, 5, 4; D. 50, 13, 5). Er fügt dabei das, was zerstreut und unter anderen Gesichtspunkten erwähnt war, an der Stelle zusammen, wo es der Gedankenentwicklung nach den richtigen Platz hat. Der Definition folgt die Begründung der Rechte. Dabei geht er von der damaligen Auffassung aus: Daß der Mensch Gott sein Leben verdankt, ist unbestritten. Es folgt aber auch eine „positivrechtliche" Begründung: Die Gesetze teilen dem Menschen zur Erhaltung seines Lebens unbegrenzt Güter zu. Um wieviel mehr muß dann das Leben selbst dem Menschen zu eigen sein, ohne daß man all das andere überhaupt nicht haben würde. Es liegt hier ein Rückschluß vor: Wenn ich ein Recht auf die Dinge der Welt habe, um mein Leben erhalten zu können, dann muß ich auch ein Recht auf das Leben selbst haben, ohne das meine sonstigen Ansprüche überflüssig wären. Aus dem Recht auf Leben und der Natur des Menschen folgert er dann, daß jeder Mensch ein Recht auf körperliche Unversehrtheit, Freiheit und Würde habe. Der Grund dafür: Das Leben ist nutzlos und nicht lebenswert, wenn ihm dies alles fehlt. Die drei Rechte sind deshalb nur Folgerungen aus dem Recht auf Leben, sie können aus ihm abgeleitet werden. Dann gilt für sie auch, daß sie ebenfalls von Gott stammen und nach dem Naturrecht (iure gentium) jedem zustehen. Er begnügt sich aber noch nicht mit dieser Beweisführung. Aus der Tatsache, daß zum Schutze dieser vier Güter Schutzbestimmungen im Bürgerlichen und Strafrecht bestehen, folgert Donellus rück: Wenn hier keine Güter verletzt würden, wäre die Tat kein Verstoß gegen das Recht, dürfte sie nicht bestraft werden. Modern gesprochen heißt das: Aus der Existenz der Schutzgesetze wird auf die Existenz von ihnen geschützter Güter geschlossen. Hier verbinden sich deduktive und reduktive Beweisführung. So wie im Strafrecht erst lange nach dem Gebrauch von strafrechtlichen Normen aus methodischen und dogmatischen Gründen in der Lehre die Gruppierung und Konkretisierung von „geschützten Rechtsgütern" aufkam[81], so wird hier in ähnlicher Weise auch aus Gründen der Systematik und Methode

[81] Erstmalig wohl: Birnbaum, Über das Erfordernis einer Rechtsverletzung zum Begriffe des Verbrechens, mit besonderer Rücksicht auf den Begriff der Ehrenkränkung, Archiv des Kriminalrechts, N.F. Jahrg. 1834, p. 149 sq.; bes. 176 sq.

ein Katalog von Rechten zusammengestellt, die jedem in seiner Person zu eigen sind. Dabei werden die Bestimmungen zum Schutz der vier Rechte hier nicht abschließend behandelt. Sie dienen lediglich an dieser Stelle der Gedankenentwicklung zur Begründung der Existenz der vier Rechte. Erst im Cap. IX sq. zeigt er, wieweit die Rechte im einzelnen von status et condicio personae abhängig sind, wieweit sie eingeschränkt werden. Hier werden, modern gesprochen, die Gesetzesvorbehalte gebracht. Wesentlich ist für den Aufbau, daß die Grundsätze vorausgebracht werden, die Einschränkungen dann erst folgen. Und letztere werden für jedes einzelne Recht getrennt abgehandelt[82].

Wir sahen, wie Donellus deduktiv (aber auch reduktiv) längere Ableitungen gebracht hat. Er geht aber noch nicht streng „more geometrico“ vor, sondern beruft sich noch auf „probati auctores“. Das ius divinum wird entwickelt aus den Psalmisten, den Büchern des Alten und Neuen Testamentes[83]. Jedenfalls wird nicht streng logisch aus wenigen Obersätzen oder einem deduziert[84]. Daraus ergibt sich die Stellung, die Donellus in der Entwicklung der iuristischen Methodenlehre einnimmt. Er lebt in einer Übergangszeit und verbindet topisches Denken mit dem Drang nach einer weitgehenden Systematik.

Wir wollen hier die Entwicklung in der Rechtswissenschaft nicht weiter verfolgen[85]. Fest steht aber: Die Topik ist bis heute nicht aus der Rechtswissenschaft verschwunden. Wir sind sogar der Auffassung, daß dies von der Sache her gar nicht tragbar ist. Auch heute noch steht neben dem Systemdenken das Problemdenken[86]. So finden wir z. B. neben dem „System des Strafrechts“ Kommentare, die zu jeder einzelnen Gesetzesbestimmung gewissermaßen eine „Glosse“ schreiben. Die Neigung zum Systemdenken wie auch zum Problemdenken ist bei den Verfassern von Lehrbüchern und Kommentaren sehr unterschiedlich entwickelt. Man findet die Auffassung, daß ein großer Teil der Probleme in der Dogmatik nur auf

---

[82] Donellus, l. c., II, 9, §§ 8—10; II, 20, § 1; II, 26, §§ 2—5.

[83] Donellus, l. c., II, 4.

[84] Zu der Problematik siehe allgemein: Viehweg, I, l. c., bes. p. 30; Viehweg, II, l. c., p. 336.

[85] Cf. Viehweg, I, l. c., p. 51 sq.

[86] Cf. Esser, Josef, Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts, 1956; Englisch, Karl, Sinn und Tragweite juristischer Systematik, Stud.-Gen. 1957, H. 10, p. 173 sq; Lange, Richard, Zur Teilnahme an unvorsätzlicher Haupttat, JZ 1959, p. 563.

methodische und systematische Fehler zurückzuführen sei[87]. Es handele sich demnach nur um Scheinprobleme, die beim richtigen Aufbau eines Systems und einem diesem folgenden Gesetz sich von selbst auflösen würden! Wir können dem hier nur entgegenstellen, daß auch heute bei aller Systemfreudigkeit das topische Denken im Strafrecht wie auch sonst im Recht unentbehrlich ist. Trifft dies zu, so bringt Donellus mit der Realisierung der ars iuris, die beides miteinander verbindet, in seinem Werke wirklich einen neuen Ansatz im rechtlichen Denken.

[87] Cf. Zimmerl, Leopold, Aufbau des Strafrechtssystems, Tübingen 1930.

DER ANFANG DER VERNUNFT BEI DESCARTES — AUTOBIOGRAPHISCH UND HISTORISCH

von Wilhelm Kamlah

Descartes' berühmter *Discours*, den man als das Gründungsdokument der neuzeitlichen Philosophie anzusehen pflegt, ist bekanntlich in Motivierung und Aufbau alles andere als „clare et distincte" ausgefallen. Der Autor hatte zuvor einen klaren Plan von Forschung und Veröffentlichung verfolgt, jedoch der Galilei-Prozeß hatte ihm dieses Konzept verdorben, und der *Discours* trägt alle Zeichen einer nach vier Jahren noch immer unbewältigten Verlegenheit. 1628 war der Zweiunddreißigjährige in das holländische Exil gegangen, um fundamental von vorn zu beginnen, mit „metaphysischen" Meditationen. Im unmittelbaren sachlichen und zeitlichen Anschluß daran war er zu „physikalischen" Untersuchungen übergegangen, und aus diesem Gebiet sollte die erste Veröffentlichung als ein Probestück für das Publikum hervorgehen (Brief an Mersenne vom 15. 4. 1630). Der Abschluß des Manuskriptes, dessen Titel *Le Monde* den umfassenden Anspruch verrät, ging zeitlich parallel mit den Nachrichten zunächst vom Erscheinen der astronomischen Dialoge des Galilei, zuletzt von Galileis Verurteilung in Rom. Damit scheitert diese erste, durch lange Jahre vorbereitete, angekündigte, erwartete, hin und her beredete Publikation, ein schwerer Schlag für den Verfasser, dessen Konfliktscheu jedoch fast noch größer ist als sein Geltungsbedürfnis, so daß die Enttäuschung durchsetzt wird von dem Gefühl, gerade noch davongekommen zu sein. Die langatmigen und unaufrichtigen Erörterungen im VI. Teil des *Discours* enthüllen peinlich dieses noch immer verklemmte Geltungsbedürfnis. Aber die alte Absicht, eine Probe der Physik zu veröffentlichen, wird nun doch verwirklicht, freilich unter schmerzhaften inhaltlichen Beschränkungen (die sich schon allein durch die Tilgung der kopernikanischen Konzeption ergeben), und die fragmentarischen Probestücke erscheinen teils als jene drei Essays, die dem *Discours* folgen, teils in diesen selbst aufgenommen (V. Teil), ja nun ergänzt durch eine vom Verleger gewünschte Probe aus der Metaphysik (IV. Teil).

Die geradlinige Darbietung sachlicher Erörterungen ist aber gebrochen durch krummlinige Darlegungen über das Warum-nicht und Warum-doch der Veröffentlichung. Der Autor fühlt sich noch immer von hochgespannten Erwartungen, dahinter nun aber auch von Beargwöhnungen umgeben, spricht rechtfertigend von sich selbst, und dieses egozentrische Von-sich-selbst-reden nimmt in den ersten Teilen des *Discours* autobiographische Züge an. Die Unsicherheit, die ihn gegen Ende so weitschweifig werden läßt, betrifft die Veröffentlichung als die erste, mit der er endlich vor das Publikum tritt, und die Autobiographie zu Beginn betrifft die Vorgeschichte, damit aber die Geschichte seines selbständigen philosophischen Anfangs, den Aufbruch seiner Vernunft.

Jeder Philosoph erfährt den Aufbruch seines selbständigen Denkens und könnte ihn autobiographisch beschreiben. Das Besondere an Descartes ist, daß sein ihm eigener Anfang hineingehört in den geschichtlichen Anfang der neuzeitlichen Vernunft und Wissenschaft, die sich um 1600 mit unerhörter Anstrengung freimacht von der Tradition der ,,Schule". Der *Discours* verrät, wie anspruchsvoll der Verfasser selbst diese Koinzidenz versteht. Wir haben aber neben dem *Discours* andere Quellen, die erkennen lassen, wie Descartes in Wahrheit begonnen hat, wie das Verhältnis seines besonderen und des allgemeinen geschichtlichen Aufbruchs der Vernunft ,,eigentlich gewesen ist", und es dürfte sich lohnen, beides einmal in pointierter Kürze nebeneinander zu stellen[1].

Der *Discours* stellt die Frage nach dem ,,Weg" des Denkens, somit nach der ,,Methode". Descartes' autobiographische Mitteilungen haben offenkundig die Absicht, den Autor selbst als den exemplarischen Denker hinzustellen, obwohl gerade dies unter Bescheidenheitsbekundungen verdeckt wird. Denn Descartes sagt folgendes: Von einem Buch über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs wird man Regeln mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit erwarten (etwa so, wie er die Fragment und Manuskript gebliebenen ,,Regulae ad directionem ingenii" formuliert hatte). Dieser Anspruch würde sich im Titel ausdrücken durch das Wort ,,traité". Nun aber nenne ich dieses mein Buch nicht ,,traité", sondern ,,nur" ,,discours", indem ich meine Methode nicht ,,lehre", sondern nur ,,davon sprechen" will. Diese zunächst dunkle briefliche Äußerung an Mersenne fordert die Frage heraus, was

[1] Grundlegend nach wie vor die Biographie von Charles Adam (Adam-Tannery XII). Charmant geschrieben neuerdings: P. Frédérix, *Monsieur René Descartes en son temps*, Paris 1959.

denn bei einem solchen Gegenstande ,,davon sprechen" bedeuten kann, wenn es nicht ,,lehren" bedeuten soll. Im *Discours* selbst antwortet Descartes: ,,Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne" (I, 5). Und nun folgt eine Bescheidenheitsbekundung: ,,Ceux qui se mêlent de donner des préceptes, se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelquesuns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise" (I, 5). Daß ,,Geschichten" erzählt werden, damit man daraus ,,exempla" entnimmt, gehört zur geläufigen Auffassung der Historie seit Antike und Mittelalter. Auch die ,,biblische Geschichte" wurde jahrhundertelang so verstanden. Und was die Bescheidenheitsbekundung angeht, so folgt Descartes damit Montaigne, bei dem er gelesen hatte: ,,Or, comme dit Pline, chacun est à soi même une très bonne discipline, pourvu qu'il ait la suffisance de s'épier de près. Ce n'est pas ici ma doctrine, s'est mon étude; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne: et ne me doit on pourtant savoir mauvais gré si je la communique; ce qui me sert peut aussi, par accident, servir à un autre. Au demeurant, je ne gâte rien, je n'use que du mien; et si je fais le fou, c'est à mes dépens, et sans l'intérêt de personne" (Ess. II, 6). Wenn Descartes also die Geschichte seiner eigenen Vernunft erzählt, so wird er ,,nachahmenswerte Beispiele" und ,,vielleicht" auch andere vorbringen, denen man besser nicht folgen soll — aber die rhetorische Bescheidenheit dieses ,,vielleicht" ist so deutlich, daß in Wahrheit übrigbleibt: Descartes will seinen eigenen Weg als ,,Exempel", sich selbst als den exemplarischen Wegbereiter darstellen. Er weiß übrigens sehr genau, daß er damit der Erwartung seiner Pariser Freunde entspricht, die Balzac schon im Jahre 1628 folgendermaßen ausgedrückt hatte: ,,Au reste, Monsieur, souvenez-vous, s'il vous plaît, de l'histoire de votre esprit. Elle est attendue de tous nos amis et vous me l'avez promise en présence du Père Clitophon, qu'on appelle en langue vulgaire Monsieur de Gersan. Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air, à considérer vos prouesses contre

les géants de l'École, le chemin que vous avez tenu, le progrès que vous avez fait dans la vérité des choses"[2].

Eine allgemeingültige Regel kann man dadurch vorführen, daß man Beispiele ihrer Anwendung zeigt. In diesem Sinne sind auch die dem *Discours* folgenden drei Essays „Beispiele" der Anwendung von Descartes' Methode, desgleichen die in den einführenden *Discours* selbst aufgenommenen metaphysischen und naturwissenschaftlichen Erörterungen. Descartes sagt in jenem Brief an Mersenne, die Methode bestehe mehr in Praxis als in Theorie „et je nomme les traités suivants des ‚Essais de cette méthode', pource que je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle, et qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vaut: comme aussi j'ai inseré quelque chose de métaphysique, de physique, et de médicine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières" (März 1637). Descartes zeigt also exempla der Anwendung seiner Methode einmal, indem er wissenschaftliche Untersuchungen als „Versuche" dieser Anwendung vorführt, und zum andern, indem er den „Weg" autobiographisch darstellt, den er selbst gegangen ist. Nicht allein die Bescheidenheit ist Rhetorik, sondern auch die Behauptung, daß er „nicht lehre". Denn die Regel verliert nichts an Allgemeingültigkeit, wenn sie auf dem Umwege über Anwendungsbeispiele „gelehrt" wird. Ja, Descartes versteht seinen eigenen Weg nicht allein als exemplarisch, als vorbildlich, sondern er sieht in sich selbst, ebenso offenkundig, denjenigen Denker, der den entscheidenden neuen Anfang macht, den exemplarischen Wegbereiter in diesem genauen Sinne also. Die anderen sollen seine Schrift lesen und von ihm lernen, sein Beispiel nachahmen, während er von niemandem gelernt, den wesentlichen Anfang ganz allein selbst gefunden, den Weg geöffnet hat.

Wie sieht nun dieser wesentliche Anfang aus? Descartes ist „von Kindheit an" in den traditionellen Wissenschaften der „Schule" aufs beste unterrichtet worden. Im I. Teil geht er diesen traditionellen Bildungsgang durch, mit einer Anerkennung für jede der durchlaufenen Disziplinen, die stets durch ein „aber" gedämpft wird. Der Leser muß den Eindruck gewinnen, daß Descartes schon in der Schule (also in La Flèche) zwar begierig gelernt hat, aber auch allenthalben schon die Schwächen dieser Schulwissenschaften

---

[2] Zit. nach É. Gilson, *R. D., Discours de la Méthode, texte et commentaire*, Paris 1947, S. 98.

kritisch gespürt hat. So heißt es gleich zu Anfang: „J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pource qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance" (I, 6). Insbesondere hinsichtlich der „Philosophie" wird dem erstaunlichen Jüngling klar, „que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants" (I, 7). Und zwei Seiten weiter heißt es: „Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable" (I, 12).

Der Begriff der „Wahrscheinlichkeit" ist ein Leitbegriff des Cartesischen Denkens. In der zweiten Regel (1628 formuliert) wird die Beschränkung auf „gewisse und unzweifelhafte Erkenntnis" gefordert. Das Wahrscheinliche soll man als bloß Wahrscheinliches beiseite lassen. Später radikalisiert Descartes diese Anweisung zum methodischen Zweifel: Das bloß Wahrscheinliche und somit Zweifelhafte soll man für falsch halten (während man es auf dem Gebiete der Moral — im Sinne des Probabilismus — umgekehrt oft für gewiß nehmen muß). Dieser Forderung will er nach seiner Autobiographie bereits entsprochen haben, als er seine Ausbildung vollendete.

Was also tut der exemplarische Philosoph? Er durchschaut die Hinfälligkeit alles dessen, was er aus bloßer Tradition gelernt hat (in der „Schule" und aus den „Büchern"). Von da an geht er schlechthin selbständig, ohne die Abhängigkeit von Autoritäten, den Weg von Vernunft und Erfahrung. Das war die Antithese, wie sie um 1600 von allen Anhängern der neuen Wissenschaft gedacht wurde und wie sie in einigen Generationen von Renaissance und Humanismus sich schon vorgeformt hatte. Gebräuchlich war als Antithese

zu den ,,Büchern" die Allegorie des ,,großen Buches der Natur" für die neue empirische Forschung. Und in Descartes' Leben soll sich eben diese Antithese so ereignet haben: ,,C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses expériences" (I, 14). Auf das Studium der Welt folgt die Einkehr der Vernunft in sich selbst: ,,Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre" (I, 15). Hier endet der erste Teil, und der zweite beginnt mit der Angabe von Ort und Zeit der Einkehr: das geheizte Zimmer im deutschen Winterquartier, nach der Krönung des Kaisers.

Die Forschung konnte klären, daß Descartes nach der Frankfurter Krönung Ferdinands II. bei Neuburg an der Donau jenes Refugium gefunden hat, und zwar im Oktober 1619. Daß Descartes' eigene Angaben an dieser Stelle weniger bestimmt sind, hat nichts zu bedeuten, denn hier will er ein bestimmtes Ereignis markieren. Dagegen die Unbestimmtheit der vorausgegangenen Angaben geht aus der Stilisierung ins Exemplarische hervor. Wann soll denn jene Beendigung seines Studienganges stattgefunden haben? Descartes hat La Flèche 1612 als Sechzehnjähriger verlassen. Er hütet sich, dem Leser einzureden, schon damals habe er die Zweifelhaftigkeit der alten Wissenschaft durchschaut und sich auf das Studium seiner selbst und der Welt zurückgezogen, aber er gibt auch keinen anderen deutlichen Zeitpunkt an. Seine Kavaliersreise hat er 1618 angetreten, ein Jahr vor jener Einkehr ins bayrische Winterquartier. Da sich aber die Jahre 1612 bis 1618 nicht philosophisch stilisieren ließen, bleibt der ,,Rest seiner Jugend", in dem er Höfe und Heere gesehen hat, gleichfalls unbestimmt.

In Wahrheit muß Descartes die Schule in La Flèche auf eine ganz und gar normale Weise absolviert haben, ohne jene Kritik, die das Erwachen geistiger Selbständigkeit doch schon voraussetzt. Es folgen Jahre der juristischen Ausbildung, noch in der Spur der Familientradition, weiterhin Jahre standesgemäßen Müßiggangs in Paris, dann der Aufbruch zur Kavaliersreise 1618. Bis dahin ist an diesem Leben schlechterdings nichts Ungewöhnliches, und Des-

cartes hätte auch weiter das durchschnittliche Leben eines jungen Edelmannes geführt, wäre nicht ein Ereignis eingetreten, das nun im *Discours* überhaupt nicht erwähnt wird, obwohl es allein entscheidend war: Als Gasthörer besucht Descartes die Kurse der holländischen Militärakademie in Breda und begegnet im November 1618 Isaac Beeckman.

Während der stilisierte Philosoph von selbst darauf kommt, daß sich in der Tradition „noch kein Satz findet, über den man nicht streitet und der infolgedessen nicht zweifelhaft wäre", während er dann in sich selbst einkehrt, das Gebäude der überlieferten Wissenschaft niederreißt und mit Hilfe einer von ihm selbst entwickelten Methode die Fundamente der neuen, nicht mehr bezweifelbaren Wissenschaft legt, hat die Initialzündung von Descartes' Denken in Wahrheit Bedingungen nötig gehabt, die in der Stilisierung eliminiert worden sind: wiederum eine Tradition, wenn auch eine andere als die scholastische, und dazu die Begegnung mit einem anderen Geist. Ohne diese Initialzündung wäre dieser René Descartes wahrscheinlich historisch so uninteressant geblieben wie etwa sein Bruder Pierre, der sich vom Vater eine Ratsstelle im Parlament von Rennes kaufen ließ.

Man kann auch für Galilei angeben, wann, wo und wie er den Anschluß an dieselbe Tradition der neuen Wissenschaft gefunden hat: Er nahm am Pagenunterricht des Florentiner Hofes teil, lernte bei Ostilio Ricci Fortifikationslehre und alle jene anderen technisch-mathematischen „artes mechanicae", die sich im Italien der Renaissance, auf dem Boden neuer Formen von Wirtschaft, Politik, Kriegstechnik ausgebildet hatten und die ich abkürzend die Leonardo-Tradition nennen will. Während die antike Mathematik durch den Platonismus ihre Einstellung auf „ewige Wahrheiten" unverlierbar empfangen und den Kontakt mit der banausischen Technik stets gemieden hatte, entsteht die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft gerade durch die Stiftung dieses Kontaktes, und es kam um 1600 nur noch darauf an, die Mathematik aus der Dienstbarkeit der Werkstätten wieder zu befreien, sie bei festgehaltener technischer Orientierung wieder als Wissenschaft zu konstituieren und gegen die aristotelisch-scholastische Tradition durchzusetzen. Da die alte Tradition ihren Rückhalt an den Universitäten hat, sind die Träger der Leonardo-Tradition institutionell meist ohne Rückhalt, bastelnde, diskutierende, korrespondierende Privatleute, eine Verschwörung gleichsam, deren Netz von Jahrzehnt zu Jahrzehnt an Dichte gewinnt. Wie Mersenne in Paris, so

gehört auch Beeckman dieser Verschwörung an, und übrigens muß eine Militärakademie wie die neugegründete der Holländer in den artes mechanicae auf der Höhe sein, kann sich bloße Gelehrsamkeit im scholastischen oder humanistischen Stil nicht leisten.

An der neuen Wissenschaft ist wesentlich die Methode, insbesondere die methodisch durchgeklärte Verbindung von mathematischer Theorie und technischer Empirie. Die mathematische Vernunft und die experimentelle Erfahrung allein führen zur Erkenntnis, nicht mehr die Interpretation autoritärer Texte der kirchlichen und antiken Tradition. Allgemein legt man das alte, „durch viele Baumeister nach und nach errichtete Gebäude" nieder und ersetzt es durch ein neues, indem man aufmerksam die Methode bedenkt. Allgemein verachtet man die alte bloß „spekulative" Gelehrsamkeit und erwartet man Nutzen und Wohlfahrt von der praktischen Bemeisterung der Natur (VI, 3). Eben dieser Situation entspricht Descartes' Darstellung des philosophischen Anfangs — aber sie entspricht ihr nicht genau. Denn was im Zusammenwirken vieler geschieht und durch Generationen sich ausbildet, zieht Descartes zu dem einmaligen Ereignis im Leben des einmaligen Denkers zusammen. Daß nicht mehr Autoritäten maßgebend sind, übertreibt er dahin, daß der exemplarische Philosoph in überhaupt keine Tradition eintritt. Daß die Bücher und Lehrer der „Schule" nichts mehr bedeuten, überspitzt er so, daß die selbständige Vernunft überhaupt von keinem anderen lernt, sondern nur aus sich selbst (den eingeborenen Ideen) und dem „Buche der Welt". Ja, das wesentliche Initium schreibt er der Vernunft allein zu, die sich auf sich selbst zurückzieht, wozu der Geist, da an den Leib gebunden, dann noch Stube und Ofen braucht. Erst nachdem der Bahnbrecher von den richtigen „Prinzipien" aus den Anfang gemacht hat, mögen ihm andere zu Hilfe kommen, da seine Hände und sein Vermögen für die nötigen Experimente vielleicht nicht ausreichen (VI. Teil).

In Wahrheit hat Descartes im bayrischen Winterquartier nur wiederaufgenommen und weitergedacht, was er ein Jahr zuvor begonnen hatte, damals angeregt, ja „erweckt" durch jene Situation von Unterricht einerseits, Gespräch andererseits. Nach den kurzen Monaten des beglückenden Umgangs mit dem älteren holländischen Freund hatte er ihm geschrieben (am 23. 4. 1619, dem Vorabend seiner eigenen Abreise aus Breda): „Si alicubi immorer, ut me facturum spero, statim tibi polliceor me Mechanicas vel Geometriam digerendam suscepturum, teque ut studiorum meorum promotorem

et primum authorem amplectar. Tu enim revera solus es, qui desidiosum excitasti, iam e memoria pene elapsam eruditionem revocasti, et a seriis occupationibus aberrans ingenium ad meliora reduxisti. Quod si quid igitur ex me forte non contemnendum exeat, poteris iure tuo totum illud reposcere; et ipse ad te mittere non omittam, tum ut fruaris, tum ut corrigas"[3]. Die überschwengliche Aufrichtigkeit dieses Briefes ist historisch unendlich wahrer als jene steifen und prätentiösen Tiraden des *Discours*. Der Zweiundzwanzigjährige blickt zurück auf die Jahre des ziellosen „Müßiggangs", aus dem ihn der Freund erweckt hat, indem erst er den Herumtreiber zu wesentlichen Tätigkeiten führte. Ja sogar die Mathematik war fast ausgelöscht aus seinem Gedächtnis, auch an dieser Stelle der prononcierten Begabung hatte es doch keine Kontinuität geistiger Existenz seit der Schule gegeben.

Der Autor des *Discours* hat nicht wahr gemacht, was der dankbare Freund 17 Jahre zuvor versprochen hatte. Nirgends hat Descartes in seinen Schriften den „promotor" und „primus autor" seiner Studien erwähnt. Ja, er hat sich nicht darauf beschränkt, den wahren Anfang seiner geistigen Existenz zu verschweigen und durch einen anderen zu ersetzen, der besser ins Konzept seiner Philosophie paßte, sondern er hat sich in den 30er Jahren auf das Häßlichste mit Beeckman zerstritten und jene Briefe zurückgefordert, die hätten verraten können — und zu guter letzt verraten haben —, „wie es eigentlich gewesen ist". Jetzt entsprach der Stilisierung des philosophischen Selbstporträts nun auch der angeschwollene Geltungsanspruch. Descartes fühlt sich als der Primus des Kreises um Mersenne, auf den alle erwartungsvoll blicken, der die Philosophie vormacht, ohne seinerseits jemandem etwas zu verdanken. Man wird sagen dürfen: Er hat den wahren Anfang seiner geistigen Selbständigkeit verdrängt und durch jenes markierte Ereignis ersetzt, mit dem er bedeutungsvoll den II. Teil des *Discours* anheben läßt.

Descartes will nicht eigentlich eine Autobiographie schreiben, sondern lediglich den Weg darstellen, den seine Vernunft in kleinen Schritten bisher gegangen ist, und insofern hat er keinerlei Anlaß, von beliebigen Begegnungen mit anderen Menschen zu berichten, die sonst so oft den Reichtum einer Lebensbeschreibung ausmachen. Immerhin mag man hier anmerken, daß er nicht allein diejenige Begegnung ausradiert hat, durch die seine Vernunft erst erwachte,

---

[3] Adam-Tannery X, S. 162f.

sondern auch keinen anderen erwähnt, mit dem er je zusammengearbeitet, diskutiert hätte. Wenn man den *Discours* aus der Hand legt und nach den Briefen greift, dann erst sieht man, wie auch dieses geistige Leben faktisch im fortwährenden Gespräch geführt worden ist und wie der experimentierende Descartes auch technisch kundiger Mitarbeiter bedurfte. In der Selbstdarstellung erscheint diese Vernunft monologisch, obwohl ihr Träger Platoniker ist und sich des Platonischen Dialogs als einer Literaturform gelegentlich erinnert. Das Miteinanderreden und Aufeinanderhören als der ,,Weg" des Philosophierens selbst ist vergessen. Sokrates unter den Menschen in der Stadt, Descartes in der Einsamkeit des geheizten Zimmers, solche antithetischen Bilder sagen zu wenig, sofern der Denkende und der Schreibende, auch wenn er Plato heißt, die Einsamkeit nicht entbehren kann. Aber bei Descartes ist aus der Erweckung der selbständigen Erinnerung an die Ideen im Gespräch das Selbstgespräch der Vernunft geworden, die ihre eingeborenen Ideen immer bei sich hat. Freilich stellt auch er neben die Vernunft die Erfahrung und neben die Zurückgezogenheit das Reisen, das dem Nachdenken den Stoff von Erfahrungen einsammeln soll (II, 21 Schluß). Aber das ist doch wieder nur eine Stilisierung, die der Kavaliersreise einen würdigen Platz in der Selbstdarstellung der Vernunft geben soll. Nirgends im Text etwa der *Meditationen* finden sich tatsächliche Erfahrungen ausgewertet, die der reisende Descartes gemacht hätte.

Descartes hatte Beeckman versprochen, von nun an weiterzuarbeiten, auf der großen Reise durch das kriegerische Deutschland bei Gelegenheit anzuhalten und die Ausarbeitung seiner Mechanik oder seiner Geometrie in Angriff zu nehmen. Das Winterquartier bot eine erste Gelegenheit solchen Anhaltens und wurde intensiv genutzt. Descartes muß damals ehrlich an den Freund zurückgedacht haben, der 10. November 1619 war der Jahrestag seiner ersten Begegnung mit Beeckman, und nicht zufällig versetzt ihn dieser Tag in jenen Erregungszustand, in dem ihm die Entdeckung der ,,mirabilis scientiae fundamenta" gelingt. Es folgt die Nacht mit den drei ,,von oben gesandten" Träumen, die eine ganze Literatur der Deutung in Bewegung gesetzt haben, am andern Tag die Bitte an Gott, ihn weiter zu erleuchten und auf dem Wege zur Wahrheit zu führen.

Descartes hat bekanntlich im *Discours* nicht allein unterschlagen, daß jene erste Einkehr seiner Vernunft in sich selbst die Feier eines Jahrestages war, Erinnerung an das wahre Initium seiner Forschung,

sondern er hat auch alle Spuren jener visionären Erleuchtung „von oben" getilgt. Zum christlichen Verständnis der Vernunft gehörte seit dem Platoniker Augustin die Lehre von der Illumination durch Gott, und bis zum heutigen Tage ist die Bitte um Erleuchtung christliches Gemeingut geblieben. Descartes' Vernunft aber soll ihren Anfang, wie keinem Menschen, so auch keinem Gott zu danken haben. Zweifellos war es die Erinnerung an die Intensität des wirklichen Erlebnisses, die ihn veranlaßt hat, das Ereignis im *Discours* zu verwenden und zu markieren. Da er aber in aller Trockenheit nur von methodischen Überlegungen berichtet, die er über den Unterschied von rational geplanten und durch die Jahrhunderte planlos zusammengekommenen (Denk-)Gebäuden angestellt habe, kann der Leser die Bedeutung des Ereignisses als eines Anfangs und Aufbruchs kaum noch verstehen.

Freilich darf man hier nicht übers Ziel hinausschießen. Descartes' ausgearbeitetes Verständnis der Vernunft hat zwar später, spätestens 1628, den Gedanken an eine aktuelle Erleuchtung durch Gott im Vollzuge einer Erkenntnis nicht mehr zugelassen. Eine wahre Erkenntnis soll vielmehr in sich selbst einleuchtend sein, hell und unterscheidend, „clara et distincta". Sie kann das aber nur sein, wenn und weil in ihr das „lumen naturale" sich betätigt, die Vernunft als vom Schöpfer verliehenes natürliches Licht. Helle und einleuchtende Erkenntnis kann sich nicht selbst verbürgen, sondern ist auf göttliche Verbürgung angewiesen. Zwar wird die je aktuelle übernatürliche Erleuchtung unmöglich und damit die Erzählung von jener visionären Nacht, jedoch die natürliche Erleuchtung durch das lumen naturale ist die nachwirkende Erleuchtung durch Gott als den Schöpfer, der jedem Menschen die genau gleiche Vernunft als den Inbegriff angeborener Einsichten mitgegeben hat. Diese theologische Sicherung der vernünftigen Erkenntnis, die sich darstellt als der Nachweis, daß der Schöpfergott kein Betrüger ist, macht das Hauptanliegen der *Meditationen* aus. Descartes weiß sich aufrichtig abhängig von Gottes veracitas, seine Vernunft ist noch immer, nach christlich-platonischer Tradition, vernehmende, nämlich die von Gott uns mitgegebenen Ideen vernehmende Vernunft. Nachdem diese Rückversicherung freilich gelungen ist, hat die selbständig forschende Vernunft nun freie Bahn. Die Vernunft, die Gott nicht täglich nötig hat, sondern nur einst nötig hatte, kann ihn auch vergessen, d. h. der Weg von Descartes' schöpfungsmäßiger Vernunft zur eigenmächtigen Vernunft der Aufklärung ist vorgezeichnet.

Von der Darstellung des November 1619 an wird der Abstand zwischen Autobiographie und Historie geringer, d. h.: Von hier an gewinnt der *Discours* an Quellenwert. In extremer Stilisierung müßte ja der Aufbruch der selbständigen Vernunft nur einer sein, die Wende überhaupt von der alten Abhängigkeit zur Selbständigkeit. Descartes erzählt aber wahrheitsgemäß, daß er zunächst nur mit Methodik und Mathematik befaßt war, dagegen noch nicht sogleich begann, auch „die Grundlagen einer Philosophie zu suchen, die gewisser wäre als die gewöhnliche" (III, 13).

Der Aufenthalt im Winterquartier war in Wahrheit ein beiläufiges Haltmachen, wie Descartes es dem Freund versprochen hatte. Es folgen noch zwei Jahre der Reisen im Gefolge der katholischen Truppen, dann ein ausgiebiger Aufenthalt in Paris, der den Anschluß an die dortigen Verschwörer der neuen Wissenschaft bringt, die Formulierung der *Regulae* — und nun erst der ausdrückliche Entschluß zur Einkehr in der Abgeschiedenheit einer holländischen Kleinstadt. Descartes' mathematische Studien sind von vornherein auf Methodik einerseits und Universalität andererseits ausgerichtet. Die „Regeln" betreffen eine „sapientia universalis" überhaupt, aber unter dem Schreiben erweist sich diese bloß methodische Grundlegung als unzureichend, sie wird abgebrochen und in der bewußten Zurückgezogenheit 1628/29 durch die metaphysische Fundamentierung überboten. Als diese Arbeit schon vollbracht ist, schreibt Descartes an Mersenne (15. April 1630): „Que si vous trouvez étrange de ce que j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris, lesquels je n'ai pas continués, je vous en dirai la raison: c'est que pendant que j'y travaillais, j'acquerais un peu plus de connaissance que je n'en avais eu en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier, ainsi que si quelqu'un ayant commencé un bâtiment pour sa demeure, acquerait cependant des richesses qu'il n'aurait pas espérées et changeait de condition, en sorte que son bâtiment commencé fut trop petit pour lui, on ne le blâmerait pas si on lui en voyait recommencer un autre plus convenable à sa fortune."

Die historische Wahrheit ist also diese: Beginn bei der Mathematik (im damaligen weiten Sinne, also einschließlich Mechanik, Optik, Akustik), dabei sogleich Tendenz auf Verallgemeinerung, methodische Reflexionen von Anfang an, dann erst der Entschluß, noch einmal von vorn anzufangen und nun bei den letztmöglichen Fundamenten: Metaphysik, neun Monate vorbereiteter, nicht mehr

zufälliger Zurückgezogenheit in Franeker, unmittelbarer Übergang zur Physik, Plan der ersten Veröffentlichung, die scheitert, usf. So wohlverständlich biographisch solche Erweiterungen des Gesichtskreises, Vertiefungen des Ansatzes sind, die zu beständiger Fortarbeit, aber auch zu Unterbrechung und Neubeginn führen, so wenig paßte dergleichen in die exemplarische Darstellung, und die Folge ist: Obwohl Descartes nun wahrheitsgetreu erzählt, daß der Anfang der selbständigen Vernunft nicht alles auf einmal hervorbringt, daß er statt dessen wieder unterwegs ist, erst nach weiteren neun Jahren sich an die Metaphysik begibt, so kommen in der Stilisierung nun doch nur schwach motivierte Aufschübe und Verzögerungen heraus (etwa III, 9—10). Die alten Irrtümer werden immer noch weiter abgebaut, der Neubeginn wird vertagt, obwohl die wesentlichen Einsichten schon gewonnen sind.

Die bedeutsamste Differenz zwischen Autobiographie und Historie ist also diese: Historisch wird Descartes' selbständige Forschung und Reflexion durch den Anschluß an die Tradition der neuen Forschung in Gang gesetzt, der sich intensiviert im Dialog mit einem Gefährten. Autobiographisch setzt sich diese Vernunft aus sich selbst in Bewegung. Sie bedarf dabei freilich der fortwirkenden Erleuchtung durch Gott als den Schöpfer, den Spender angeborener Einsichten. Um so tiefer muß sich der Denker, noch wie ein christlicher Eremit, in die Einsamkeit zurückziehen. Das noch gewahrte Gottesverhältnis trägt dazu bei, das Verhältnis zu den Mitforschern erst recht zurückzudrängen.

Descartes hat also sich selbst und seine Leser über den wahren Anfang seiner Vernunft getäuscht, und es ist nicht zu verwundern, daß diese Selbsttäuschung sich auch in den *Meditationen* niedergeschlagen hat. Diese stellen die Selbstbefreiung der Vernunft von den alten Irrtümern und den Neubau ihrer gesicherten Erkenntnis noch einmal in einer Zusammenraffung dar, im exemplarischen Modell einer gesammelten Besinnung von wenigen Tagen. „Semel in vita", einmal im Leben muß alles von Jugend an Erlernte als falsch verworfen und fundamental, „a primis fundamentis" von vorn begonnen werden. Was aus dem Untergang im methodischen Zweifel als erstes Unbezweifelbares auftaucht, ist das nackte ego existo. Es weitet sich zum Umkreis aller „cogitationes", aller Inhalte des „Bewußtseins". Unter ihnen wird die angeborene Idee von Gott entdeckt, und von ihr aus wird in zweifachem Beweis das Sein Gottes als des Garanten der klaren und deutlichen Einsicht gesichert. Nun erst folgt von der gleichfalls angeborenen Idee der

materiellen Dinge aus der Nachweis von deren Existenz. Die Vernunft geht also in ihrer fundamentalen Selbstbesinnung von sich selbst aus und findet erst auf dem Wege über Gott die physikalische Realität.

In Wahrheit ist Descartes von einem neuen Verständnis der physikalischen Realität ausgegangen. Seit er 1618 in die Tradition der neuen Wissenschaft eintritt, bricht er mit der Tradition der thomistisch-aristotelischen Physik und bildet sofort seine eigene Deutung der Materie als bloßer res extensa aus. Seine Tagebuchaufzeichnungen berichten glaubwürdig, daß er schon in jenen ersten Jahren die „fundamenta" der „wunderbaren Wissenschaft" gefunden hat, d. h. er hat sich eine metaphysische Grundkonzeption der Materie geschaffen, lange bevor er an seine neue metaphysische Gesamtkonzeption dachte, hat aber an dieser frühen Metaphysik der Physik immer festgehalten. In den *Meditationen* geht er nur scheinbar von der res cogitans aus, in Wahrheit paßt er deren Verständnis dem schon vorgegebenen Verständnis der res extensa an, das denn auch von Anfang an unmißverständlich durchscheint, z. B. schon in I, 7f., wo zuerst von der „natura corporea", der „extensio", von Gestalt, Quantität usw. die Rede ist und ferner von Physik und Mathematik. Die Anpassung der res cogitans geschieht in der Weise, daß sie in ihrem Kerne als pura intellectio gesehen wird, als purer Verstand, der die Außenwelt als pure res extensa versteht. Auch die Sicherheit, mit der Descartes gar nicht skeptisch, sondern von vornherein nur methodisch zweifelt, rührt schon von vornherein von der Sicherheit der neuen Wissenschaft her, deren „Faktum" er in Wahrheit schon ähnlich voraussetzt wie später Kant, ja wie alle neuzeitliche Philosophie, die es seit Galilei allein noch mit der Frage zu tun hat, was auf dem Boden der neuen Naturwissenschaft aus der Philosophie noch werden kann. Der Vergleich von Descartes' Selbstverständnis im *Discours* und in den *Meditationen* mit den historischen Ereignissen zeigt also auch dies: Descartes' „Rationalismus" enthält die beschriebene Selbsttäuschung. In Wahrheit ist auch Descartes von der Empirie ausgegangen, freilich von einer sogleich in einer bestimmten, rationalistischen Weise gedeuteten Empirie.

Um 1600 beginnt die Neuzeit, indem die neuzeitliche Wissenschaft entsteht[4]. Seither gibt es eine wissenschaftlich fundierte

[4] Für diese Interpretation der Neuzeit verweise ich auf meine Abhandlung: *„Zeitalter" überhaupt, „Neuzeit" und „Frühneuzeit"*, in *Saeculum* VIII (1957), S. 313ff.

Technik und eine technisch-experimentell kontrollierte Wissenschaft, mit allen noch andauernden Folgen dieser Neuerung. An die Stelle einer Vernunft, die das Wort von Autoritäten vernimmt und interpretiert, tritt die selbständige Vernunft, die allein das in der Erfahrung Gegebene vernimmt und deutet. Von jetzt an ist wissenschaftliche Erkenntnis der Art, daß der selbständige Einzelne sie so nachvollziehen kann, als habe er sie selbst gefunden, und darüber hinaus Selbstgefundenes ,,beitragen" kann. Aber de facto hat niemand alles bisher Gefundene selbst gefunden, jeder hat nur einen ,,Beitrag" geleistet, und das gilt auch für Kepler und Galilei, deren Beiträge bedeutender waren als die aller anderen. Daß prinzipiell jedermann den ganzen Weg der Wissenschaft finden, bereiten und zu Ende gehen ,,könnte", bedeutet nicht, daß irgendeiner das faktisch ,,konnte" — aber es verleitet zu dieser Stilisierung, die Descartes unternimmt, obendrein verleitet durch eine enorme egozentrische Selbstbefangenheit.

EDITIONSBERICHT

Die Neugestaltung des „Ueberweg"

von Paul Wilpert

Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie* nimmt unter den Werken zur Geschichte der Philosophie eine Sonderstellung ein. 1862 bis 1866 hatte Ueberweg seinen Grundriß zum ersten Male in drei Bänden herausgegeben. Auch die bald notwendigen nächsten beiden Auflagen wurden von ihm betreut. Nach seinem Tode besorgte der Bibliothekar an der Universität Königsberg, Rudolf Reicke, die vierte Auflage (1871—1875). Unter der langjährigen Betreuung durch Max Heinze erfuhr das nun schon klassisch gewordene Werk eine durchgreifende Erneuerung. Fünf Auflagen konnte Heinze in den Jahren 1876 bis 1906 vorlegen, wobei der gewaltig angewachsene Stoff zur Erweiterung auf vier Bände zwang (1901). Seit Heinzes Ausscheiden aus der Betreuung des Ueberweg, also seit der zehnten Auflage, waren die einzelnen Bände je verschiedenen Bandbearbeitern überantwortet, die ihrerseits wieder mehrere Mitarbeiter heranzogen. Dabei war der Umfang des Werkes durch Teilung des letzten Bandes schließlich auf fünf Bände angewachsen. Die letzten Neubearbeitungen der einzelnen Bände erschienen in zwölfter Auflage des Gesamtwerks (Bd. II in 11. Aufl.) zwischen den Jahren 1924 und 1928. Um das Werk nach dem Kriege überhaupt wieder verfügbar zu machen, veranstaltete die Wissenschaftliche Buchgesellschaft in den letzten Jahren mehrere Sonderauflagen der einzelnen Bände im unveränderten Nachdruck der jeweils letzten Auflage. 1955 gingen die Verlagsrechte an dem Werk vom Verlag E. S. Mittler & Sohn, der den Ueberweg seit den Anfängen betreut hatte, im Einvernehmen mit der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft auf den Verlag Benno Schwabe & Co., Basel und Stuttgart, über.

Bei einem Werk, dessen Wert vor allem in der zuverlässigen Unterrichtung über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung sowie in einem umfassenden Literaturverzeichnis bestand, konnte man sich natürlich auf die Dauer mit bloßen Nachdrucken nicht zufrieden geben. Um aber möglichst bald das Werk wieder für die Wissenschaft zur Verfügung zu haben, dachte man zunächst an die Nachführung des Literaturverzeichnisses und an eine Überarbeitung derjenigen Kapitel, in denen die Forschung besondere Umwälzungen in den letzten Jahrzehnten gebracht hatte. Bei den Überlegungen aber, was hier geändert werden

müßte, festigte sich bald immer stärker die Überzeugung, daß die lange Pause seit den letzten Redaktionen der einzelnen Bände eine gründliche Neubearbeitung aller Teile verlangte. Auch legte die spürbare Sonderentwicklung einzelner Bände als Folge des Fehlens eines Gesamtredaktors bei den letzten drei Auflagen den Gedanken nahe, die Koordination der Bearbeitung in einer Hand zu vereinigen.

Nachdem sich die Herren Verleger mit dem Unterzeichneten über die Grundlinien einer solchen Neubearbeitung geeinigt hatten, wurden seit vier Jahren in mehrfachen Besprechungen der Mitarbeiter die Pläne für eine Neugestaltung so weit ausgearbeitet, daß ich nunmehr im Namen und Auftrag der Mitarbeiter und Verleger diesen Plan in seinen wichtigsten Zügen der Fachwelt zur Information und Stellungnahme unterbreiten kann. Ich bitte zugleich im Namen der Mitarbeiter um Anregungen, die sorgfältig erwogen werden sollen.

I. Organisation der Arbeit

Erfreulicherweise haben in allen bisherigen Besprechungen Kompetenzfragen keine Rolle gespielt, und alle Vereinbarungen, wie sie hier im Umriß vorgelegt werden sollen, wurden in sachlichem Gespräch erzielt. Dem Grundsatz nach aber haben wir ein subsidiäres Prinzip eingeführt, welches die eigentliche Verantwortung jedem Mitarbeiter beläßt und nur so viel an den Bandredaktor und Gesamtredaktor an Kompetenzen delegiert, als es die Einheit des Unternehmens unbedingt erfordert. Bei völliger Wahrung der Selbständigkeit der Bandredaktoren soll dem Gesamtredaktor die Sorge für die Einheitlichkeit des gesamten Werkes obliegen. Unter Berücksichtigung der für das Gesamtwerk getroffenen Vereinbarungen sind die Bandredaktoren frei in der Gestaltung ihrer Bände. Sie können sich für Teilaufgaben einer Anzahl von Mitarbeitern bedienen, behalten jedoch die Verantwortung für die Einheitlichkeit ihres Bandes. Das bedeutet also, daß, wer auch immer am einzelnen Band mitarbeitet, der Bandredaktor verantwortlich bleibt dafür, daß der jeweilige Band eine in sich geschlossene Einheit darstellt, während es dem Gesamtredaktor obliegt, dafür zu sorgen, daß die Bände selbst untereinander auch wieder eine Ganzheit, eben des neuen Ueberweg, bilden.

II. Die Leitgedanken der Neubearbeitung

Alle Beteiligten waren sich darin einig, daß die Neubearbeitung in der bewährten methodischen Tradition des Ueberweg zu stehen und sie weiterzuführen habe. Das Werk wird also den Charakter einer betont objektiven Orientierung über den neuesten Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung bewahren, den Stoff wie bisher in chronologischer Folge doxographisch behandeln und einen umfassenden Ueberblick über die Primär- und Sekundärliteratur vermitteln.

Während somit in methodischer Hinsicht der Weg vorgezeichnet war, erwies sich eine Ueberprüfung der Auswahl und der Einteilung des Stof-

fes als unumgänglich. Einmal galt es, die Disproportionen auszugleichen, die in den letzten Auflagen dadurch entstanden waren, daß manche zu Beginn unseres Jahrhunderts besonders interessierende Autoren auf Kosten anderer allzusehr in den Vordergrund gerückt worden waren. (Als Beleg dafür vergleiche man die Zahl der Seiten, die z. B. für folgende Autoren beansprucht wurden: Platon 162, Aristoteles 54, Descartes 22, Hobbes 12, Spinoza 25, Leibniz 48, Hume 14, Kant 148, Fichte 24, Schelling 22, Hegel 29, Marx 3, Kierkegaard 2, Wundt 23 (!), Nietzsche 4). Aber nicht nur das Gewicht einzelner Denker hat sich in den vergangenen drei Jahrzehnten für unser geschichtliches Bewußtsein gewandelt, sondern dank den Fortschritten der Forschung auch unser Wissen und damit unser Bild ganzer Epochen. Für die Neubearbeitung ergab sich daraus die Aufgabe, diesem Wandel durch eine eingehendere Darstellung der Vorsokratik, der Spätantike, des jüdisch-muselmanischen Mittelalters, aber auch der Renaissance, der großen Systeme des 17. Jahrhunderts und der englischen und französischen Aufklärungsphilosophie Rechnung zu tragen. Schließlich stellte sich noch die Frage, ob nicht auch die philosophische Tradition von Kulturen, die im alten Ueberweg noch kaum oder gar nicht berücksichtigt sind, in die Darstellung einzubeziehen seien. Dies wurde für die Philosophien Indiens, Chinas und Japans, aber auch für die osteuropäischen Länder, für Nord- und Südamerika bejaht, und zwar in der Absicht, den neuen Ueberweg damit zu einer universalen Philosophiegeschichte auszubauen.

Von der Neubearbeitung war also einerseits eine gleichmäßigere und, wo nötig, eingehendere Behandlung des bisher Dargestellten und andererseits die Einbeziehung wichtiger neuer Stoffgebiete zu verlangen. Schon bei der Formulierung dieser Forderung wurde klar, daß sich die gestellte Aufgabe nicht allein durch eine unserer heutigen Einsicht besser entsprechende Verteilung des bisher verfügbaren Raumes erfüllen ließ, sondern eine Vermehrung des Werkumfangs und zugleich eine neue Einteilung der Bände notwendig machte. Für eine Neugliederung des Stoffes sprachen überdies gewichtige Gründe historischer Natur. So führt z. B. die im 19. Jahrhundert übliche und im alten Ueberweg noch beibehaltene Abgrenzung der spätantiken von der gleichzeitigen christlichen Philosophie zu falschen geschichtlichen Perspektiven, zerreißt Zusammengehöriges und zwingt zu Wiederholungen. Ebenso trägt die Trennung zwischen deutscher und ausländischer Philosophie im 19. Jahrhundert den regen Wechselbeziehungen in jener Zeit zu wenig Rechnung.

Faßt man alle diese Erwägungen zusammen, so könnte man sich gemäß unserer heutigen Sicht für eine umfassende Geschichte der Philosophie folgende Linienführung vorstellen. Die Entwicklung der abendländischen Philosophie geht von ihren Anfängen im einheitlichen griechisch-römischen Kulturbereich durch bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts. Dann trennen sich der griechische und der lateinische Raum und haben für mehrere Jahrhunderte keine wesentlichen Wechselbeziehungen aufein-

ander ausgeübt. Das Erbe der Vergangenheit wird jedoch neben dem griechischen und dem lateinischen Kulturbereich auch im jüdischen und muselmanischen Kulturraum weitergepflegt und weiterentwickelt. Eine neue Verbindung dieser vier Bereiche (lateinisch-abendländisch, griechisch, jüdisch, muselmanisch) erfolgt an der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert. Von da an wächst der Strom der Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit im abendländischen Kulturbereich. Diese zunächst abendländische Geistesgeschichte tritt im 20. Jahrhundert in ein weltweites Gespräch, wobei besonders die indischen und ostasiatischen Kulturen mit einem alten Erbe in dieses Gespräch eintreten.

III. Neueinteilung der Bände

Auf Grund dieser Leitgedanken kamen wir zu folgender Neugestaltung des jetzt auf acht Bände geplanten Ueberweg. Der Einfachheit halber gebe ich gleich die Namen der Herren Bandredaktoren mit an und füge in Klammern die bisher gewonnenen Mitarbeiter an.

Band I:	Antike (bis zum Ende des mittleren Platonismus) Wilpert (Soreth, Bormann)
Band II:	Patristik (1. bis 8. Jh.) Wilpert
Band III:	Mittelalter (9. bis 14. Jh.) Geyer, Wilpert
Band IV:	Renaissance und spekulative Systeme des 17. Jh. Meyer
Band V:	18. Jahrhundert Meyer
Band VI:	19. Jahrhundert Lübbe, Hans Barth
Band VII:	Indien und Ostasien Hacker, Zangenberg, Hoffmann, Stange, Hammitzsch (Frauwallner)
Band VIII:	20. Jahrhundert Hans Barth (Mitarbeiter siehe unten).

Der bisher auf fünf Bände verteilte Stoff würde also jetzt in sechs Bänden neu geordnet werden. Die nun einmal unvermeidliche Aufteilung des Stoffes auf verschiedene Bände ist aus keiner Periodisierungstendenz entsprungen. Die Kontinuität der Entwicklung läßt jede Periodeneinteilung sofort wieder problematisch werden. Wenn wir nach Jahrhunderten einteilen, so soll das bedeuten, daß Denker, die nach dem Jahre 70 des vorhergehenden Jahrhunderts geboren sind, normalerweise in dem Bande behandelt werden, der dem folgenden Jahrhundert gewidmet ist. Newton (1643—1727), Leibniz (1646—1716), Fénelon (1651 bis 1715), Vico (1668—1744) nehmen wir ins 17. Jahrhundert, während Shaftesbury (1671—1713), Berkeley (1685—1753), Montesquieu (1689

bis 1755), Voltaire (1694—1778) dem 18. Jahrhundert zugerechnet werden.

Trotz dieser auf jede bewußte Periodik verzichtenden Einteilung ergibt sich die vorher gezeichnete Linie, wenn dabei einige längst bekannte Dinge mitbedacht werden. Der erste Band reicht von den Anfängen griechischer Philosophie bis in den Beginn des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Er umfaßt die Zeit der Antiken Philosophie vor dem Auftreten des Christentums.

Der zweite Band führt diese Entwicklung weiter und bringt die Auseinandersetzung dieser griechischen Philosophie mit dem Christentum, bei der einerseits der Philosophie eine Reihe neuer Probleme und Anregungen gegeben werden, andererseits das Christentum selbst zu einer Reflexion über seinen Glaubensbesitz gezwungen wurde. Zwar endet die Wechselwirkung zwischen dem lateinischen und griechischen Bereich etwa um 500, doch wird der Band die Zeit bis vor der Karolingischen Renaissance umfassen, also die Jahrhunderte der Überlieferung und Aufbereitung des antiken und patristischen Erbes noch einschließen.

Mit dem 9. Jahrhundert (Band III) beginnt im lateinischen Kulturbereich ein immer lebendigeres Bemühen um Aneignung und Weiterentwicklung dieses Erbes, das wir als Philosophie des lateinischen Mittelalters bezeichnen. Parallel zu den ersten Jahrhunderten der sogenannten Frühscholastik sind die Weiterbildungen des antiken Erbes in der jüdischen und muselmanischen Kultur zu schildern, um dann ausführlich die Zuführung neuen Stoffes sowohl der antiken Philosophie wie dieser beiden anderen Kulturen zu schildern. Aus diesem geistigen Strom entwickelt dann die Hochscholastik ihre großen spekulativen Systeme. Am Ende dieses Bandes wird wohl zweckmäßig die ebenso nach rückwärts verpflichtete wie nach vorwärts gewandte Gestalt des Nikolaus von Cues stehen. Der bisher der Philosophie der Neuzeit gewidmete Band soll geteilt werden. Die dort als Übergangszeit bezeichnete Periode des 15. und 16. Jahrhunderts hat zweifellos in der Beurteilung durch die historische Forschung der letzten Jahrzehnte an Bedeutung gewonnen. Das gilt nicht nur für den europäischen Humanismus, sondern ebenso für die Schulen von Padua und Coimbra, für Suarez, den Ramismus, die Schulmetaphysik im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. Auch die Vorgeschichte der Cartesianischen Reform, also die eigentliche Wurzel des Cartesianismus wird neu dargestellt werden müssen. Einige Akzentverschiebungen haben sich auch in der Beurteilung der tragenden Pfeiler der philosophiegeschichtlichen Entwicklung des 16. und 17. Jahrhunderts und in der Einschätzung der großen Systeme des 17. Jahrhunderts ergeben (vgl. Pascal, Gassendi, Cambridge Platonists). Der neue IV. Band wird deshalb die Entwicklung bis zum Ende des 17. Jahrhunderts darstellen.

Aber auch im V. Band wird eine fast völlige Neugliederung des Stoffes notwendig werden. Hier soll das Zeitalter der europäischen Aufklärung

behandelt werden, und zwar so, daß die Entwicklungen im englischen, französischen und italienischen Raum eine stärkere Berücksichtigung erfahren. Dabei zeigt es sich, daß die scharfe Zäsur, die mit dem Kantschen Kritizismus für Deutschland gegeben erscheint, nicht ohne weiteres und gleichzeitig für die anderen Nationen Geltung besitzt. Die Rezeption des Kantianismus in Frankreich z. B. ist durchaus erst im VI. Band darzustellen, während 1789 für die philosophische Entwicklung in Frankreich kein Epochendatum bezeichnet (Maine de Biran, Cabanis, de Bonald). Ähnliches gilt dann auch für England und Italien, wobei insbesondere für Italien eine ganze Reihe von Denkern des 18. Jahrhunderts erstmals zu berücksichtigen sind, wie Genovesi, Beccaria, Soave.

Während der bisher in drei Bänden dargestellte Stoff von der Antike bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nunmehr auf fünf Bände verteilt werden soll, wird der neue VI. Band die bisherigen Bände IV und V wieder zu vereinigen suchen. Man braucht nur an die Auseinandersetzungen mit Kant in Frankreich zu denken oder an den Einfluß Hegels in Italien und England sowie an das Erwachen der philosophischen Bewegung in den slawischen Ländern unter deutschem und französischem Einfluß, um die Trennung zwischen einer Philosophie in Deutschland und im Ausland für das 19. Jahrhundert als unnatürlich zu empfinden. Die verschiedenen Sprach- und Kulturgebiete werden zwar weiterhin in gesonderten Kapiteln dargestellt, denn nach unserer Überzeugung fehlt uns zum 19. Jahrhundert für eine synoptische, nur nach Autoren und Schulen gliedernde Darstellung, wie sie für die Antike und das Mittelalter möglich und natürlich ist, heute noch die nötige Distanz; die Zusammenfassung in einem Band wird es aber doch erlauben, die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen nationalen Philosophien deutlicher als bisher hervortreten zu lassen. Eine wichtige Aufgabe des Bandes wird es sein, eine wohlüberlegte Neuverteilung der Gewichte vorzunehmen. Daß dabei die großen Anreger Kierkegaard, Marx und Nietzsche, die in den alten Bänden als Außenseiter auf wenige Seiten beschränkt waren, in ihr geschichtliches Recht einzusetzen sind, ist selbstverständlich, ebenso aber auch die Verpflichtung zu einer angemesseneren Würdigung des deutschen Idealismus. Damit sollen Disproportionen korrigiert, keinesfalls aber eine mit dem Charakter des Ueberweg unvereinbare „Gipfelwanderung“ angetreten werden: Die Bearbeiter haben sich vielmehr gerade auch eine umfassende Orientierung über die Arbeit der in- und ausländischen Schulen zum Ziel gesetzt.

Völlig neu sind in den Plänen die beiden letzten Bände aufgenommen. Band VII wird das dem abendländischen Begriff der Philosophie analoge Bemühen in Indien und Ostasien schildern und also hinsichtlich der Zeit eine Parallele zu den sechs ersten Bänden darstellen. Es ist folgende Gliederung vorgesehen: Hinduismus (Prof. Hacker, Dr. Zangenberg, Prof. Frauwallner) — Jainismus (Dr. Zangenberg, Prof. Frauwallner) — Buddhismus mit besonderer Berücksichtigung des Tibets (Prof. Hoff-

mann) — China (Prof. Stange) — Japan (Prof. Hammitzsch). Um dem Nichtorientalisten eine erste Orientierung zu ermöglichen, wird, wie Praechter das im bisherigen Band I für die griechische Philosophie getan hat, jedem Bandteil ein einleitendes Kapitel vorangestellt, das den maßgebenden Philosophiebegriff, die Quellen und Hilfsmittel der Forschung sowie die philosophiegeschichtlichen Perioden des betreffenden Kultur- oder Religionsbereichs behandelt. In den folgenden historischen Darstellungen werden sich die Bearbeiter so eng wie möglich an die für die übrigen Bände verbindlichen Richtlinien halten und dabei zum Teil erstmalige Zusammenfassungen noch wenig aufgearbeiteten Materials wagen. Vor allem aber werden sie auf eine saubere Unterscheidung zwischen gesicherten Tatsachen einerseits und bloß hypothetisch Erschlossenem andererseits bedacht sein und damit eine gerade auch für den Orientalisten wichtige Bilanz des philosophiegeschichtlich schon Geleisteten und noch zu Leistenden vorlegen.

Band VIII macht den Versuch, auch die Philosophie unserer Gegenwart bereits im Stil des Ueberweg, d. h. im Stil eines kritischen Referats, darzustellen. Eine besonders starke Aufgliederung dieses Bandes auf eine große Anzahl von Mitarbeitern erwies sich als unvermeidbar. Die Darstellung soll neben der Gliederung des Stoffes nach den einzelnen Sprach- und Kulturbereichen auch sachliche Zusammenfassungen bringen. Für diesen Band stehen folgende Mitarbeiter fest:

a. Sachliche Zusammenfassungen

Prof. Joseph M. Bochenski, Freiburg i. Schw., Geschichte der Logik.
Prof. Hans Barth, Zürich, Philosophie der Politik.
Prof. Hermann Wein, Göttingen, Philosophie der Sprache.

b. Sprachbereiche

Prof. Daniel Christoff, Lausanne, Französische Philosophie.
Prof. Marvin Faber, Buffalo, Philosophie der USA.
Prof. Robert S. Hartmann, Mexiko, Iberische und Lateinamerikanische Philosophie.
Prof. A. N. Quinton, Oxford, Englische Philosophie.
Prof. H. A. Salmony, Basel, Philosophie des deutschen Sprachbereichs.
Prof. Robert Schinzinger, Tokio, Japanische Philosophie.
Prof. H. O. H. Stange, Göttingen, Chinesische Philosophie.
Prof. Dimitrij Tschizewskij, Heidelberg, Philosophie der osteuropäischen Völker.
Prof. Paul Hacker, Bonn, Indische Philosophie.

IV. Anlage der Bände

Jeder Band wird in Teile oder Kapitel (nicht Perioden und Abschnitte) gegliedert. Die Paragraphenzählung geht durch je einen Band fortlaufend durch. Dabei sind die Paragraphen möglichst klein zu halten. Es gibt

nach wie vor Paragraphen für einen wichtigen Autor (u. U. ist ein Autor in mehreren Paragraphen zu behandeln) und Schul- oder Sammelparagraphen.

Zur leichteren Benützbarkeit ist die Anordnung innerhalb eines Paragraphen ziemlich schematisch zu halten. Als brauchbares Schema erscheint folgende Reihenfolge: Zunächst werden die Werke des betreffenden Denkers angegeben; dabei ist bei wichtigen Werken die erste Ausgabe mit Erscheinungsjahr und -ort anzugeben. Ferner sollte die heute gebräuchliche Gesamtausgabe besonders herausgehoben werden. Es sollte also sichtbar gemacht werden, auf welche Ausgabe sich die wissenschaftliche Forschung heute stützt. Der Inhalt der einzelnen Bände einer Gesamtausgabe müßte kurz geschildert werden, so daß der Leser, der ein bestimmtes Werk sucht, weiß, zu welchem Band er greifen muß. Ferner sollte angegeben werden, in welcher Weise zitiert wird. Es müßte also gesagt werden, daß Aristoteles nach den Seiten und Zeilen der Bekkerschen Ausgabe zitiert wird, die in allen neueren Ausgaben übernommen sind, daß Platon nach Seiten und Seitenabschnitten (A bis E) der Stephanus-Edition zitiert wird, daß man einen mittelalterlichen Autor nach den Einteilungsprinzipien seines Werkes anführt, also Thomas: S. Th. I q. 3 a. 2. ad 1, eventuell mit Beifügung der Seite der kritischen Edition, daß die Eckhart-Edition und neuerdings auch die Cusanus-Edition durch ein Werk durchreichende Paragraphenzählungen eingeführt haben, wie sie bei Cicero neben den Buch- und Kapiteleinteilungen sich längst bewährt haben; daß bei Kants „Kritik der reinen Vernunft" die beiden Auflagen mit A und B unterschieden und in ihren Seitenzahlen angegeben werden, während sonst jede Ausgabe ihre eigenen Paginierungen und Seitenzählungen hat. Nicht nur dem Anfänger würde damit ein rasches Orientieren in der Sekundärliteratur wesentlich erleichtert.

Nach dieser Orientierung über den literarischen Nachlaß eines Denkers und über die Art, wie dieser Nachlaß der heutigen Forschung verfügbar ist, folgt die Biographie des Denkers, welche die wichtigen Daten seines Lebenswegs bringt, soweit sie bekannt sind.

Handelt es sich um einen bedeutenden Philosophen, so folgt auf die Biographie die Inhaltsangabe seiner Hauptwerke. Als Vorbilder für diese Darstellung mögen etwa aus der letzten Auflage dienen die Inhaltsangaben der platonischen Dialoge im 1. Band und der Schriften Kants im 3. Band. Dann erst folgt die doxographische Darstellung.

Die gleiche Anordnung gilt auch für Schul- und Sammelparagraphen. Auch hier werden die Aufzählung der Opera und der maßgebenden Ausgaben sowie die Biographien der zu behandelnden Philosophen der doxographischen Darstellung der Schule vorangestellt.

Mit dieser vielleicht etwas schematisch scheinenden Einteilung hoffen wir die Brauchbarkeit des Ueberweg als eines Nachschlage- und Orientierungsbuches zu steigern. Das neue Schema ist keine völlige Neuordnung. Es hat schon vielfach in den bisherigen Bänden Anwendung ge-

funden. Daneben aber finden sich Darstellungen, in denen das Biographische in die doxographische Darstellung eingebaut ist, oder wo Inhaltsanalysen eines Hauptwerks im Zuge der entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der Lehre erfolgen. Das erschwert das Auffinden bestimmter Angaben, die jeweils u. U. allein gewünscht werden.

V. Schriftbild und Textgestaltung

In den meisten Bänden wurden die einzelnen Paragraphen durch eine in Großdruck gesetzte allgemeine Übersicht eingeleitet, während alles andere dann in Kleindruck folgte. In beiden Texten gab es als einzige Art der Hervorhebung den Sperrdruck, der zu verschiedenen Zwecken benützt wurde, sei es, daß ein Name, ein Buchtitel, ein der Gliederung dienender Begriff oder ein sachlich wichtiger Begriff oder Satz in dieser Weise ausgezeichnet wurde.

Nach längeren, eingehenden Überlegungen und unterstützt durch Satzproben, die der Verleger freundlicherweise für den Text eines Einzelparagraphen und eines Schulparagraphen zur Verfügung stellte, haben wir uns zu folgender Regelung entschlossen:

Die Unterscheidung zwischen Groß- und Kleindruck wird zwar aufrecht erhalten, aber anderen Zwecken dienstbar gemacht. Die bisher großgedruckte allgemeine Übersicht, die nach unserer Überzeugung dem Fachmann nichts und dem Anfänger zu wenig bietet, wird grundsätzlich weggelassen, so daß der große Schriftgrad, der etwa der Schriftgröße dieses Berichts entspricht, nun für das eigentliche Referat (Biographie und Doxographie) Verwendung finden kann, während künftig nur noch die Angaben über Opera und Editionen, die Bibliographie und die Inhaltsangaben der Hauptwerke (vgl. das unter IV Gesagte) im Kleindruck erscheinen werden. Sperrdruck wird völlig vermieden, weil er bei längeren Passagen das Schriftbild unruhig macht und bei Worten, die nur aus wenigen Buchstaben bestehen, faßt unerkennbar bleibt. In Zukunft sollen Hervorhebungen im Text durch Schrägdruck erfolgen. Er ist zu gebrauchen für

1. Buchtitel,
2. bei Schulparagraphen für die unwichtigeren Autorenangaben,
3. für nötige Unterteilungen und Hervorhebungen (das aber möglichst sparsam).

Für wichtige Autoren und Hauptabschnitte ist Halbfettdruck zu verwenden. Wir hoffen, mit diesen Maßnahmen der Geschlossenheit des Schriftbildes und zugleich auch der Übersichtlichkeit innerhalb der Paragraphen zu dienen.

Fremdsprachige Zitate sind bei orientalischen Sprachen in der üblichen Umschrift zu bringen. Sie sind immer in Klammern zu übersetzen. Das gilt auch für griechische, lateinische, englische und französische Texte.

Für alle Bände ist ein einheitliches Siglenverzeichnis ausgearbeitet worden. Es wird zu Beginn eines jeden Bandes mit abgedruckt. Bei diesem

Verzeichnis haben wir uns an die von der Normenkommision der UNESCO ausgearbeiteten Richtlinien und an das Vorbild des von dieser Kommission ausgearbeiteten Abkürzungsverzeichnisses für medizinische Literatur gehalten (ISO-Empfehlung R 4 Internationaler Code für die Abkürzung von Zeitschriftentiteln). In den einzelnen Wissenschaften sind für Zeitschriften oder bestimmte Sammelwerke sehr weitgehende Abkürzungen üblich. So wird jeder Altphilologe unter RE oder PW die Realenzyklopädie für das klassische Altertum von Pauly-Wissowa verstehen, BB ist für den Erforscher mittelalterlicher Geistesgeschichte die eindeutige Abkürzung für Baeumkers Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neben dem großen Vorteil der Kürze haben diese Siglen den Nachteil, daß sie nur dem mit dem betreffenden Fachgebiet Vertrauten bekannt sind und daß außerdem dieselben Siglen in verschiedenen Fächern Verschiedenes bezeichnen. Die technischen Wissenschaften sind vielfach zu noch weiteren Abkürzungen fortgeschritten und benützen manchmal Ziffern. Alle diese Systeme haben den Vorteil der Kürze, setzen aber Vertrautheit mit dem System oder anderenfalls ständiges Nachschlagen in einem Abbreviaturenverzeichnis voraus.

Die internationale Normenkommission der UNESCO hat darum diesen Tendenzen allzu weit gehender Abkürzungen widersprochen und für ein in den verschiedenen Fächern auszuarbeitendes System der Abkürzungen zwei Grundsätze aufgestellt.

1. Die Abkürzungen sollten die Sprache, in der das Werk erschienen ist, sichtbar werden lassen, also nicht einfach R für Revue, Review, Rivista, sondern Rev, Riv.

2. Sie sollten jedem einigermaßen mit der Sache Vertrauten den vollen Titel entschlüsselbar machen. Als Beispiele werden etwa gegeben: Wilhelm Roux' Archiv für Entwicklungsmechanik darf nicht abgekürzt werden Roux' Arch., sondern die Abkürzung müßte lauten: Wilhelm Roux' Arch. Entwickl.-Mech. Ebenso müßte Niemeyers Zeitschrift für Internationales Recht nicht mit Niemeyers Z. abgekürzt werden, sondern mit Niemeyers Z. int. Recht.

In Anwendung dieser Richtlinien haben wir ein Siglenverzeichnis aufgestellt, das alle für die gesamte Geschichte der Philosophie in Frage kommenden Zeitschriften und Sammelwerke enthält und das für alle Bände des Ueberweg gelten kann. Wir hoffen damit gleichzeitig einer allmählichen Regelung im Gebiete der Philosophiegeschichte zu dienen, die dem in der Medizin erzielten Übereinkommen entsprechen könnte. Nach unseren Überlegungen könnte es nur einen einzigen Fall geben, wo von diesen Regelungen abgegangen werden müßte. Davon ist gleich bei Behandlung der Regeln für die Anlage der Bibliographie zu sprechen.

VI. Bibliographie

Neben der sachlichen Information über den Stand der Forschung, welche der Ueberweg in seinem Textteil bietet und auch weiterhin bieten

soll, war der Ueberweg vor allem geschätzt durch seinen bibliographischen Anhang. Er bot eine umfassende Übersicht über die Sekundärliteratur zu den einzelnen Paragraphen. Hier war auch das Veralten der gegenwärtig verfügbaren Bände am empfindlichsten spürbar, da die Literatur der letzten 35 Jahre fehlte. Der Neugestaltung dieses bibliographischen Anhangs wurde deshalb in den Beratungen zur Neugestaltung des Ueberweg besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Es stand bei allen Befragten fest, daß die möglichst umfassende Information über die Forschungsliteratur erhalten bleiben soll. Andererseits wurde mit Bedauern festgestellt, daß die seitenlange Folge von Titeln den Interessierten zwar mit einer Fülle von Material versorgt, und die Genauigkeit der Angaben vielfach zur Vervollständigung unvollständiger bibliographischer Verweise verwandt werden kann, daß aber andererseits der weniger Kundige keine Hilfe in der Unterscheidung des Wichtigen und weniger Wichtigen findet. Nun begegnet eine wertende Auswahl, wo sie nicht in der Form eines Literaturberichts gerechtfertigt werden kann, mit Recht mehrfachen Bedenken. Abgesehen von der unvermeidlichen Subjektivität einer solchen Auswahl wird es schwer sein, Kriterien einer solchen Wahl anzugeben. Nach gründlichen Überlegungen werden die folgenden Richtlinien für die künftige Gestaltung der Bibliographie ausgearbeitet.

Der Überweg soll nicht die Totalität der Sekundärliteratur selbst bringen, aber zu ihr Zugang verschaffen. Das bedeutet, daß die Bibliographie zunächst auf vorhandene Bibliographien zu einem Autor oder einer Schule oder einer Periode verweist oder auf ein Werk, das eine umfassende Bibliographie bietet. Auf diese Vorarbeit sich stützend, bringt dann die Bibliographie des Überweg die notwendigen Ergänzungen. Ein solches Verfahren bedeutet natürlich, daß der Umfang des bibliographischen Anhangs sich nicht nach der Bedeutung des behandelten Philosophen richtet oder nach der Menge der vorhandenen Sekundärliteratur, sondern nach den auf Grund vorhandener und als zuverlässig empfundener Vorarbeiten sich anpassenden sachlichen Erfordernissen.

Innerhalb der Bibliographie selbst aber sollte eine wertende Auswahl mindestens in der Weise getroffen werden, daß wichtige Literatur kenntlich gemacht wird. Ebenso sollte Abwegiges, lediglich Paraphrasierendes oder ganz ins Spezielle einer Einzelfrage Gehendes sichtbar gemacht werden. In der Bibliographie sollte also der Bandredaktor nicht dadurch eine Wertung vollziehen, daß er wegläßt oder auswählt, sondern daß er behutsam, aber doch mit der nötigen Bestimmtheit Werturteile wagt. Wir sind uns alle der Schwierigkeit dieses Unterfangens bewußt, aber die Bandredaktoren sind übereingekommen, das Wagnis auf sich zu nehmen.

Für den in der Bibliographie zu erfassenden Zeitraum sind wir zu folgender Absprache gekommen:

Die Bibliographie der letzten neubearbeiteten Auflage, also der zwölften, beim Mittelalterband der elften, wird vorausgesetzt, d. h. die

Bibliographie setzt im allgemeinen mit dem Jahre ein, in dem der betreffende Band in zwölfter bzw. elfter Auflage erschien, und wird bis zum Abschluß der Bandredaktion geführt. Aus der vor dieser Zeit liegenden Literatur werden nur die auch heute noch für die Forschung unentbehrlichen Werke in die Neubearbeitung übernommen.

Geordnet wird die Bibliographie wie bisher nach den Paragraphen des Textes, wobei sie bei längerer Folge von Titeln nach Möglichkeit auch in sich eine sachliche Ordnung haben sollte, die kenntlich zu machen ist. Die Bibliographie gibt bei Werken, die in Deutschland als selbständige Publikationen erschienen sind, nur das Erscheinungsjahr an, bei ausländischen wird der Erscheinungsort beigefügt. Dieser ist möglichst zu kürzen, aber so, daß er verständlich bleibt. Bei Zeitschriften und Sammelwerken ist das Siglenverzeichnis zu benützen.

Für die drucktechnische Anordnung der Bibliographie werden die Regelungen des Preußischen Generalkatalogs übernommen, d. h. der Autorenname erscheint kursiv, bei Ausgaben der Ausgabetitel. Kommen in einem Paragraphen oder in einer Folge von Paragraphen ein Sammelwerk oder eine bzw. einige Zeitschriften immer wieder vor, so kann der Bandredaktor für diesen Paragraphen oder diese Folge von Paragraphen ein über das allgemeine Abkürzungsverzeichnis hinausgehendes Abkürzungszeichen einführen. Eine solche Einführung ist zu Beginn des betreffenden Abschnitts deutlich sichtbar anzuzeigen, und gilt nur für den betreffenden Abschnitt, nicht etwa für einen ganzen Band.

Auf Grund vorsichtiger Schätzungen glauben wir, daß die Bibliographie gemäß der eben dargelegten Richtlinien etwa 15 bis 20% der Textseiten beanspruchen wird. In den bisherigen Bänden wurden die Seiten des bibliographischen Anhangs teils mit Stern versehen neu gezählt, teils im Anschluß an die Textseiten durchgezählt. Es erscheint praktischer, das zweite Verfahren auf alle Bände auszudehnen.

Die Neugestaltung eines Bandes des Ueberweg ist heute eine Arbeit, welche die Kraft eines Menschen fast übersteigt, bedeutet es doch das Überschauen und sachlich Sichten und kritisch Auswerten einer schier unübersehbaren Fülle an Literatur. Unsere Übersicht hat ergeben, daß der Anfall an Titeln, von großen umfassenden Werken angefangen bis zur Miszelle, die manchmal bedeutungsvoller sein kann als ein langer Aufsatz, in den dreißig bis fünfunddreißig Jahren seit der letzten Bearbeitung pro Band etwa 25—30000 Titel umfaßt. Es ist aber heute einem einzelnen Gelehrten selbst mit den Hilfskräften eines Seminars schlechterdings unmöglich, die Erfassung dieser Titel als Vorbereitung seiner eigentlichen Arbeit selbst vorzunehmen oder vornehmen zu lassen.

Hier ist das Unternehmen einer Neugestaltung des Überweg der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu großem Dank verpflichtet, die in Erkenntnis der hier liegenden Schwierigkeiten die Erstellung einer den Bandbearbeitern und Mitarbeitern zur Verfügung zu stellenden Bibliographie ermöglicht hat. Die Arbeiten sind so weit fortgeschritten,

daß mit der Vollendung der Sammlung und ihrer Sichtung zunächst auf die Paragraphen der bisherigen Auflage bis Mitte 1961 gerechnet werden kann. Die Aufstellung dieses umfassenden Kartenmaterials erfolgt im Thomas-Institut an der Universität Köln (Institut für philosophiegeschichtliche Forschung). Das Material steht gern jedem, der sich für irgendeine Aufgabe philosophiegeschichtlicher Forschung um Literaturnachweis bemüht, zur Einsichtnahme oder auch zu schriftlicher Auskunft zur Verfügung. Wir werden uns selbstverständlich auch bemühen, das Material nach Ablauf der von der Forschungsgemeinschaft gewährten Hilfe nicht veralten zu lassen. Wie das allerdings personell zu schaffen sein wird, wenn nicht eine bis heute noch nicht sichtbare Hilfe zur Finanzierung gefunden wird, wissen wir noch nicht.

Die Aufgabe, die hier zu leisten war, ist jedem deutlich, der sich in den letzten Jahren zu irgendeiner Frage der Philosophiegeschichte über die einschlägige Literatur orientieren wollte. Wir besitzen seit dem Jahre 1934 die ausgezeichneten dreimal im Jahre erscheinenden Literaturverzeichnisse zur Philosophiegeschichte der *Revue neoscolastique de philosophie*, heute *Revue philosophique de Louvain* (seit 1939 identisch mit dem bibliographischen Anhang der *Tijdschrift voor Philosophie*). Seit dem Jahre 1949 werden diese in Löwen herausgegeben unter dem Titel *Repertoire bibliographique de la philosophie.* Für die Jahre 1934—1945 ist diese Bibliographie in historischer und sachlicher Ordnung zusammengefaßt in G. A. de Bries beiden Bänden der *Bibliographia philosophica* 1934—1945, Brüssel 1950. Alle diese Arbeiten werden von der UNESCO gefördert. Schwieriger steht es um die zehn Jahre vor 1934 und um manche Ergänzungen, die sich trotz dieser ausgezeichneten und dankenswerten Materialsammlungen als notwendig und möglich erweisen.

VII. Register

Die Frage des Registers ist bei einem Nachschlagewerk, und ein solches soll der Ueberweg sein, von größter Bedeutung. Die bisherigen Bände enthielten ein Personenregister, das sowohl die Namen der behandelten Philosophen wie die Namen der Verfasser von Sekundärliteratur enthielt. Doch war die Anlage nach Bänden recht verschieden. Manchmal wurden schon die Namen der Verfasser von philosophiegeschichtlichen Arbeiten nicht aufgenommen, anderswo wurden nur die wichtigen Stellen im Register verzeichnet. Im ersten Band wurde die Hauptstelle durch ein nach der Seitenzahl beigefügtes Kreuz kenntlich gemacht, im zweiten Band durch Fettdruck, ebenso wie dort die Namen wichtiger Denker durch Fettdruck hervorgehoben wurden. Ebenso verfährt der dritte Band, der die Hervorhebung solcher Namen durch Sperrdruck erreicht. Die gegenwärtigen Mitarbeiter glauben, aus solchem Verfahren und aus eigenen Erfahrungen bei der Benützung des Ueberweg einige Folgerungen für das Register ableiten zu können.

1. Das Namenregister sollte nicht nur die Namen der behandelten Philosophen, sondern auch die der Verfasser philosophiegeschichtlicher Arbeiten umfassen. Für den Nachschlagenden kann einmal nicht nur die Literatur zu einem Denker, sondern das literarische Werk eines philosophiegeschichtlichen Forschers selbst von Bedeutung sein. Das um so mehr, als sich gerade in der Philosophie systematische Arbeit und philosophiegeschichtliche Forschung nicht streng trennen lassen. So manche vorwiegend systematisch interessierte Denker haben wichtige Beiträge zur philosophiegeschichtlichen Forschung geliefert, und mancher Ertrag für die systematische Philosophie wird von diesen Denkern selbst ihren philosophiegeschichtlichen Studien gutgeschrieben. Es genügt, an die Platonarbeiten der Marburger Schule zu erinnern oder an Heideggers Habilitationsschrift über die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Freilich müßten die Namen der behandelten Philosophen und die der Verfasser philosophiegeschichtlicher Arbeiten unterschieden werden. Es schien am besten, das nicht in verschiedenen Registern zu tun, sondern die Namen der behandelten Philosophen bzw. Philosophenschulen durch Halbfettdruck hervorzuheben.

2. Bei der oftmaligen Erwähnung eines Denkers muß die Hauptstelle irgendwie im Register kenntlich gemacht werden. Dieser Forderung scheint uns am besten entsprochen, wenn die Seitenzahlen, welche die wichtigsten Angaben über Biographie, Doktrin und Bibliographie enthalten, halbfett gesetzt werden. Im Regelfall würden sich also nach dem Namen eines behandelten Denkers neben den Seitenzahlen, an denen er erwähnt wird, zwei fettgedruckte Ziffern finden, die auf die eigentliche Behandlung seiner Lehre im Text und auf die zugehörige Bibliographie verweisen.

3. Ein aus Kollegenkreisen geäußerter Wunsch hat uns überzeugt, daß es gut wäre, nach dem Namen eines behandelten Philosophen im Register die Lebensdaten in Klammern zu setzen.

In Berücksichtigung dieser Überlegungen würde also das Namenregister alle Namen der behandelten Philosophen und der Verfasser philosophiegeschichtlicher Arbeiten in alphabetischer Reihenfolge enthalten. Die Namen der behandelten Philosophen erscheinen dabei im Unterschied von den anderen Autoren in Halbfettdruck. Nach dem Namen folgen in Klammern die Lebensdaten (oder die ungefähren Lebensdaten), dann folgen die Seiten des Textes und der Bibliographie, die auf diesen Namen Bezug nehmen, wobei die Hauptstelle im Text und in der Bibliographie durch halbfette Ziffern bezeichnet wird. Am nächsten kommt dieser künftigen Regelung der jetzige zweite Band.

Einige Bände haben in das Register neben den Namen auch einige sachliche Begriffe aufgenommen oder unter dem Namen eine Gliederung nach Sachbezügen durchgeführt. Im vollen Bewußtsein des damit übernommenen Wagnisses und der damit verbundenen Arbeit wollen die Bandredaktoren beim neuen Ueberweg jedem Band ein Sachregister

beigeben. Sie hoffen damit ihrerseits, einen bescheidenen Beitrag zu dem großen Unternehmen einer Begriffsgeschichte zu leisten.

Damit hoffe ich, die Überlegungen, die zur Neubearbeitung des Ueberweg bisher angestellt wurden, und die Entscheidungen, die sie gefunden haben, in den wesentlichen Zügen dargestellt zu haben. Ich darf noch einmal im Namen aller Mitarbeiter alle am Werk Interessierten herzlich einladen, uns ihre Meinung zu dem Vorgetragenen sowie ihre Anregungen freundlichst mitzuteilen. Die Arbeit am Ueberweg fordert selbstlose Hingabe. Wir möchten, daß der neue Ueberweg der philosophiegeschichtlichen Forschung ebenso dient, wie es der bisherige tat.

REZENSIONEN

ARISTOTELES, *Über die Seele*, übersetzt von WILLY THEILER, Berlin, Akademie-Verlag, 1959 (= Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Ernst Grumach, Bd. 13), 156 S. 14,— DM.

Seit Theophrast, den die Knappheit und die Unklarheit der aristotelischen Lehre von der Vernunft bereits zu exegetischen Betrachtungen angeregt hatten, gehört die kleine Schrift über die Seele zu den am meisten gelesenen, übersetzten und kommentierten Werken des Aristoteles. Diese Beliebtheit verdankt sie in erster Linie ihrem epochemachenden philosophischen Gehalt, aber sicher auch zum Teil dem besonderen Umstand, daß sie trotz der Übersichtlichkeit ihres Aufbaus und der wenigstens stellenweise mustergültigen Klarheit der Darlegung doch manches enthält, was sich einer einwandfreien, definitiven Deutung entzieht und dadurch den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit der Erklärer immer wieder anspornt.

Einen wichtigen Beitrag zur Interpretation der kleinen Schrift liefert die kommentierte Übersetzung von Willy Theiler, auf deren Hauptmerkmale und -tendenzen hier kurz hingewiesen werden soll. Daß vieles in der philosophischen Terminologie des Aristoteles, und besonders Ausdrücke aus dem seelischen Bereiche, keine Äquivalente im Deutschen hat und daher an verschiedenen Stellen ganz andere Übertragungen bzw. Umschreibungen verlangt, weiß ja jeder, der es selber versucht hat, eine auch nur approximative Übersetzung für termini technici wie ἕξις, πάθος, εἶδος, ἀρχή, φρόνησις usw. zu finden. Mit der Übersetzung allein schafft man es in vielen Fällen nicht: es muß paraphrasiert, erklärt, kommentiert werden, was allerdings den Übersetzer nicht daran hindern soll, gelegentlich ein deutsches Wort mit neuem Inhalt zu laden, wie etwa „Erfüllung", das Theiler als konventionelle Übertragung von ἐντελέχεια gewählt hat.

In seiner Einleitung (S. 73—86) versucht der Übersetzer, die Schrift über die Seele in das Werk des Aristoteles einzuordnen und sie chronologisch zu situieren. Mit vollem Recht hebt er hervor, daß sie dem Menschen als Wesen der Natur gewidmet ist und sich weder mit den ethischen Leistungen der Seele noch mit den Beziehungen des Menschlichen zum Göttlichen befaßt. Die Psychologie des Aristoteles will hauptsächlich ein Stück Naturwissenschaft sein; daher erklärt sich der große Wert, den der Verfasser im ersten Buche auf die Analyse der Lehren der alten Physiker legt, während er auf religiös bedingte Vorstellungen von der Seele oder auf Platons Seelenlehre als einen Bestandteil seiner

Seinslehre nur selten und so nebenbei anspielt. Schwierig ist aber in dieser Perspektive die Situation des Geistes, dessen Tätigkeit sich unabhängig vom Körper zu entfalten scheint und der deswegen von einer höheren Wissenschaft (einer Metapsychologie, schreibt Theiler) behandelt werden sollte. Die kurzen, durch ihre Schwierigkeit berühmt gewordenen und sehr umstrittenen Angaben über den νοῦς, die sich in der Schrift über die Seele finden, können nach Theilers Auffassung nicht der ersten Niederschrift des kleinen Traktates angehören: Aristoteles habe einige Jahre nach der ersten Redaktion seinen Text revidiert und mehrere (in der Übersetzung durch spitze Klammern kenntlich gemachte) Zusätze eingearbeitet, unter anderen das Kapitel Γ 5 über den wirkenden Geist sowie die darauf vorbereitenden Bemerkungen. Diese Behauptung zwingt uns, bei den Thesen Theilers über die Chronologie der Schrift einerseits und die angeblichen Erweiterungen andererseits etwas länger zu verweilen. Worauf sich Theiler stützt, wenn er die *Nikomachische Ethik* als die zugänglichste Schrift des Aristoteles bezeichnet, und worauf die These beruht, diese Schrift sei von Aristoteles am Ende seines Lebens sorgfältig redigiert worden, vermochte ich leider nicht zu ermitteln. Ihr vorausgegangen seien unsere Schrift, die *Parva Naturalia* und einige Traktate über die Tiere: „Die Seelenschrift darf an den Anfang der zweiten athenischen Zeit . . . gesetzt werden . . . Anschließend, gegen 330, dürften die *Kleinen Naturschriften*, die Abhandlung *De motu anim.* und *De part. anim.* entstanden sein; noch später um 325, das lang geplante, aber erst zuletzt niedergeschriebene Werk *De gen. anim.*" (S. 76).

Mit dieser Chronologie distanziert sich Theiler von den Forschern, die mit Nuyens in der Entelechie-Lehre die letzte Form der aristotelischen Psychologie zu erkennen glauben und dementsprechend alle Schriften, in denen das Verhältnis Seele-Leib in der Perspektive des Instrumentalismus geschildert und das Herz als Hauptorgan der Seele gekennzeichnet wird (*De iuv.*, *De part. anim.*, *De respir.*, *De motu anim.*), vor der Schrift über die Seele ansetzen. Als Hauptargument zugunsten seiner These zieht Theiler die Zitate und die Rückverweise von einer Schrift auf die andere heran, die bei der (angeblichen) Einheitlichkeit der *Parva nat.* die Priorität von περὶ ψυχῆς beweisen sollen. Es fragt sich allerdings, inwieweit die Zitate solche chronologischen Schlußfolgerungen (Paul Thielscher, *Philol.* 97, 1948, S. 229ff. hat diese Handhabung der Zitate bis zu ihren unwahrscheinlichsten Konsequenzen durchgeführt) zulassen. Wie Jaeger einst trefflichst betonte, läßt sich aus diesen Verweisen eine sachliche, auf systematische Gliederung des Corpus hinzielende Anordnung der einzelnen Schriften, keineswegs aber ein zeitliches Prioritätsverhältnis zwischen ihnen erschließen. Daß die Hervorhebung des Herzens in den *Parva nat.* und in den verwandten Traktaten nicht, oder nicht nur, entwicklungsgeschichtlich zu erklären ist, sondern durch die in diesen Schriften herrschende biologische Be-

trachtungsweise bedingt wurde, läßt sich allerdings kaum bestreiten: Nuyens Kriterium für die relative Chronologie (Vorhandensein oder Abwesenheit der Auffassung von der Seele als Entelechie des Körpers) darf nur mit größter Vorsicht und unter Berücksichtigung sämtlicher nicht entwicklungsgeschichtlicher Faktoren, die diese An- bzw. Abwesenheit erklären könnten, verwendet werden. Wie dem auch sei, Theiler weigert sich, in der Entelechie-Auffassung eine späte Errungenschaft der aristotelischen Psychologie zu sehen. Um so stärker überrascht daher seine Hypothese, das Kapitel B 1 (mit der berühmten Seelendefinition) sei als späterer Nachtrag zu betrachten. Er beruft sich dabei auf Gohlke und weist darauf hin, daß der Anfangssatz von B 2 einen wirklichen Anfang darstellt und die Erörterungen von B 1 nicht vorauszusetzen scheint. Sind B 1 und B 2, 414a 4—3, 414b 19 (darüber Theiler S. 112) tatsächlich erst bei einer späteren Erweiterung der ersten Redaktion eingeschoben worden, so ergibt sich daraus, daß Aristoteles die Möglichkeit eines κοινὸς λόγος der Seele zuerst (erste Redaktion) abgelehnt und später (bei der Überarbeitung) doch eine solche allgemeine Definition der Seele formuliert habe, wohl um „dem Buche eine Zusammenfassung zu geben". (Im Anschluß an Theiler wurde diese Erklärung vor dem 2. Symposium Aristotelicum in Löwen 1960 von H. Dörrie vertreten.) Bei näherer Analyse des Textes stellt sich aber heraus, daß die Dinge ganz anders stehen. Es leuchtet zunächst ein daß der in B 1 aufgestellte κοινὸς λόγος nur als eine vorläufige, nicht ganz befriedigende Approximation dargestellt wird (vgl. 412b 4: εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. — 413a 9 (Schlußsatz des Kapitels): τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς.) Die Möglichkeit einer Präzisierung, einer Korrektur dieser „skizzenhaften" Bestimmung bleibt also offen. Tatsächlich wird eine solche Korrektur in B 2ff. gegeben. In B 1, 412a 19, wurde die Seele als οὐσία . . . ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος definiert (vgl. auch 412a 27), und vom Leben selbst hieß es (412a 14): ζωὴν . . . λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. Diese Auffassung wird aber in B 2 dadurch berichtigt, daß ‚Leben" als ein πλεοναχῶς λεγόμενον gekennzeichnet wird (413a 22)', woraus hervorgeht, daß kein κοινὸς λόγος das für alle Seelenarten Eigentümliche enthalten wird, und daß es lächerlich wäre, nach einem solchen κοινὸς λόγος zu suchen (B 3, 414b 20ff.). Daß es zwischen B 1 und den späteren Kapiteln eine gewisse Diskrepanz gibt, läßt sich nicht leugnen. Sie wird aber dadurch abgeschwächt, daß B 1 eben nur als ein erster, nicht ganz befriedigender Versuch erscheint.

Auf der anderen Seite kann man dieses Kapitel B 1 kaum aus dem ursprünglichen Plan der Schrift wegdenken. Angekündigt wurde es bereits in A 1, 402a 23—b 1, unmittelbar vor der Erwähnung der Probleme, die in den folgenden Kapiteln (B 2ff.) behandelt wurden (A 1,

402b 1—9). Und es gehört auch zum normalen methodischen Verfahren des Aristoteles, daß er bei Untersuchungen über ein bestimmtes Etwas zuerst die Frage aufwirft, was dieses Ding eigentlich sei, wie es sich definieren lasse usw., und es erst danach in Hinblick auf die Quantität untersucht, indem er sich z. B. fragt, ob das Ding teilbar oder unteilbar sei. Ferner fällt es auf, daß Aristoteles in B 1 die Seelendefinition durch eine Art διαίρεσις (vgl. A 1, 402a 20) gewinnt, während er in den folgenden Kapiteln mit einer spezifischen, für die Seelenlehre besser geeigneten Methode arbeitet. Es scheint mir daher völlig unmöglich, in B 1 einen ergänzenden, korrigierenden Nachtrag zur ersten Niederschrift zu sehen. Vielmehr stellt B 1 eine Art Ausgangsposition dar, die im Laufe der späteren Untersuchung allerlei Berichtigungen erhält und dadurch zum Teil überholt wird.

Ebensowenig kann ich Theiler folgen, wenn er in den historisch-kritischen Ausführungen des 1. Buches zwei Kompositionsschichten zu entdecken glaubt, und zwar eine ältere, in der die Seele als Bewegendes und Wahrnehmendes, und eine jüngere, in der sie als Bewegendes, Wahrnehmendes und Unkörperliches (bzw. Feinteiliges) dargestellt wird. Zu diesem jüngeren „Dreierschema" gehöre A 2, 404b 27—405b 29; vgl. 405b 11: ὁρίζονται δὲ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσωμάτῳ· τούτων δ' ἕκαστον ἀνάγεται πρὸς τὰς ἀρχάς, demgegenüber 403b 25: τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι. Richtiger wäre m. E. die Bemerkung gewesen, daß am Anfang von A 2 zwei Hauptmerkmale der Seelenlehre der früheren Denker hervorgehoben werden, daß aber im Laufe der folgenden Ausführungen neue Blickpunkte sich bald aufdrängen: infolgedessen geben die soeben zitierten programmatischen Sätze mit ihrem Hinweis auf ein Zweier- bzw. Dreierschema kein genaues, vollständiges Bild der von Aristoteles wirklich berücksichtigten Kennzeichen der Seelenlehre seiner Vorgänger. Diese Kapitel sind eben nicht rigoros logisch gegliedert; die erwähnten Lehrmeinungen scheinen vielmehr gedankenassoziativ aneinandergereiht worden zu sein, was einige Wiederholungen mit sich bringt und die angekündigte logische Klassifikation oft sprengt. Bereits im Abschnitt über die Seele als Bewegendes (A 2, 403b 28ff.) bemerkt Aristoteles, daß die Seele, um bewegen zu können, selber ein Bewegtes sein muß und daß deswegen Leute wie Demokrit, Leukipp und die Pythagoreer ihr die beweglichste, feinste, durchdringendste Art kleinster Körper zugeschrieben haben. Im Grunde genommen ist dies bereits der Standpunkt des λεπτομερές, der etwas weiter unten, im sogenannten Dreierschema, begegnen wird. In ähnlicher Weise sprengen in demselben Abschnitt die Bemerkungen über die Identität von νοῦς und ψυχή (404a 25ff.) den Rahmen der Untersuchung, indem sie bereits Betrachtungen über die Seele als Erkennendes anklingen lassen. Anders steht es auch nicht in den folgenden Teilen des Kapitels: bei dem bunten Durcheinander der Blickpunkte ist

es wirklich hoffnungslos, zwei Kompositionsschichten auf Grund der oben angeführten Ankündigungen unterscheiden zu wollen.

Seine dritte entwicklungsgeschichtliche Hypothese formuliert Theiler (S. 80; vgl. auch S. 142) folgendermaßen: „In der Seelenschrift hat er erst einige Jahre nach dem ersten Niederschreiben, als er die Darlegung ergänzte, an zwei Stellen etwas deutlicher die absolute Besonderheit des Geistes hervorgehoben: 408b 18—29, wo das betrachtende Denken (b 24) genannt ist, und in dem kurzen Kapitel III 5. Gewiß wurzelt dieses Lehrstück im Boden platonischen Philosophierens. Aber die Psychologie des Aristoteles ist nicht, wie es Jaeger in seinem Buche (355ff.) für möglich hielt, sozusagen an und um das dritte Buch mit seiner Lehre vom Geiste gebaut, sondern nachdem das Denken im Gefolge der den Hauptraum einnehmenden Wahrnehmung in die Psychologie hineingekommen ist, bedeuten die Partien über den Geist die letzten Formulierungen des Autors."

Auch hier ist leider nicht zu ersehen, auf welchen Argumenten diese Vermutung beruht. Ich verstehe nicht, weshalb dieses Kapitel über den „wirkenden Geist" nicht gleichzeitig mit den übrigen Betrachtungen über das Denken entstanden sein kann; es ist ja klar — wie Nuyens es sehr schön dargelegt hat — daß von der Zeit an, wo Aristoteles die Seele als untrennbare Entelechie des Körpers auffaßte, die besondere Situation der Vernunft ihn vor ein schwer zu lösendes Rätsel stellte; in der Schrift *De anima* wird nicht selten darauf hingewiesen, daß die Tätigkeit der menschlichen Vernunft — an sich zwar ganz immaterieller Natur — durch niedrigere, von der Sinneswahrnehmung abhängende Erkenntnisprozesse bedingt wird. Es ist daher schwer zu entscheiden, ob die „Physik" oder eine höhere Wissenschaft sich mit der Analyse des Denkens befassen soll. Daß Aristoteles sich erst bei einer Revision seiner Schrift περὶ ψυχῆς dieser Schwierigkeit bewußt geworden wäre und dementsprechend die Bemerkungen über den νοῦς eingeschoben hätte, erscheint mir deswegen beinahe als ausgeschlossen. Die Konnexion zwischen dem Anfang von Γ 6 (etwa bis 430a 19) und dem vorhergehenden Kapitel Γ 5 ist auf jeden Fall recht eng. Anders steht es vielleicht mit der zweiten Hälfte von Γ 6, die aus ziemlich losen, stichwortartigen Bemerkungen besteht und möglicherweise das Konzept einer nicht in aller Ausführlichkeit redigierten Ergänzung darstellt.

Wenn ich den allzu intuitiv gewonnenen entwicklungsgeschichtlichen Hypothesen Theilers (ebensowenig wie seinen Hypothesen über die *Politik* und die *Metaphysik*, in: *Mus. Helvet.* 9, 1952, S. 65—78 und 15, 1958, S. 85—105) auch nicht zustimmen kann, so begrüße ich jedoch um so lieber den positiven Beitrag zur Aristotelesexegese, den sein Kommentar bedeutet.

Trotz größter Gedrängtheit im Ausdruck bieten die Anmerkungen eine Menge von Hinweisen auf andere Aristotelesstellen an, so daß manche Stelle, mit anderen Ausführungen des Philosophen verglichen,

unter der richtigen Beleuchtung erscheint und in ihrer vollen Tragweite erkannt wird. Darüber hinaus weist der Kommentar nicht selten auf das platonische und vorplatonische Erbe, das Aristoteles so oft angeregt hat, zurück, und dadurch lassen sich die Entwicklung eines Gedankens, die Entstehung und die Geschichte eines terminus und dergleichen sehr schön verfolgen. Bisweilen skizziert er auch das spätere Schicksal einer aristotelischen Lehre. Auf diese Weise wird der kleine Traktat nicht nur gehaltsmäßig interpretiert, sondern auch in die Geschichte des griechischen Denkens eingeordnet.

Nicht nur als Aristoteliker und als hervorragender Kenner der antiken Philosophie ist Theiler an die Seelenschrift herangetreten, sondern auch als Gräzist, und gerade für die Reaktionen des Philologen auf einen oft sprachlich recht schwierigen Text werden ihm die meisten Benutzer seines Kommentars besonders dankbar sein. Für die Gestaltung des Textes macht er viele, oft sehr beachtenswerte Vorschläge. Es sei mir erlaubt, nur einige seiner zahlreichen Konjekturen hervorzuheben: A 3, 407b 1: ἑκουσία statt μὴ οὐσία (nicht überzeugend; man könnte an μὴ ῥᾳδία denken). A 4, 407b 28: λόγου statt λόγους. B 2, 413a 29: πάντη soll beibehalten werden. Theiler vermutet, der überlieferte Text sei aus der unglücklichen Kombination zweier Redaktionen entstanden: 1. . . . πάντη, ἕως ἂν τρέφηταί τε καὶ ζῇ. 2. . . . πάντη, καὶ ζῇ διὰ τέλους ἕως ἂν δύνηται λαμβάνειν τροφήν. B 2, 414a 17: Zu schreiben: ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ⟨σῶμ'⟩ ἔμψυχον. B 4, 416b 25—26: ᾧ τρέφεται ist vorzuziehen; ᾧ κυβερνᾶται ist statt ᾧ κυβερνᾷ καί zu schreiben. B 5, 417a 13: καὶ ⟨δι' ὃ⟩ τὸ αἰσθάνεσθαι. B 5, 417a 31—32: ἀλλοιωθησόμενος (statt ἀλλοιωθείς) καὶ . . . μεταβαλῶν. B 5, 417b 11: διδασκαλία statt διδασκαλίαν. Γ 2, 427a 10—11: ταύτῃ καὶ ⟨ἀδιαίρετος ᾗ⟩ διαιρετή. Γ 4, 429b 6: ὁ ⟨μὴ⟩ κατ' ἐνέργειαν (mir sehr unwahrscheinlich). Γ 4, 429b 12—13: τὸ σαρκὶ εἶναι ᾗ σάρκα ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει[1]). Γ 4, 429b 31: δ⟨υνάμ⟩ει δ' οὕτως statt δεῖ δ' οὕτως mit Recht als glänzende Konjektur von Cornford bezeichnet. Γ 6, 430b 3 τὸ λευκὸν μὴ ⟨ᾖ⟩ λευκόν. Γ 6, 430b 24: καὶ ἐναντίον αὑτῷ statt ἐνεῖναι ἐν αὑτῷ (in dieser Richtung bereits Bywater).

Ebenso wichtig wie diese reichliche Konjektural-Kritik sind die wertvollen Bemerkungen Theilers über den Sprachgebrauch des Aristoteles. Überall, wo es nötig war, hat er sein Augenmerk auf grammatische und stilistische Besonderheiten (z. B. auf die Nachlässigkeit in den vielen „Bandwurmsätzen", die gelegentlich keinen Hauptsatz haben), gerichtet. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn diese Anregungen den in den letzten Jahrzehnten so vernachlässigten Untersuchungen über die Sprache des Aristoteles einen neuen Impuls geben könnten.

Berlin Paul Moraux

[1] Etwas weiter unten, 429b 16ff., ist die Übersetzung nicht ganz genau. Wörtlich heißt es: Den Begriff des Fleisches faßt er aber mit einem anderen Vermögen,

DAMASCIUS, *Lectures on the Philebus.* Wrongly Attributed to Olympiodorus. Text, Transl., Notes and Indices by L. G. WESTERINK, Amsterdam, North-Holland Publ. Company, 1959. XXII, 149 S. 8°. Geb. 22.50 Hfl.

Um unsere Kenntnis des Neuplatonismus in Alexandrien ist es nicht gerade gut bestellt. Zu unseren wichtigsten Quellen gehört eine Sammlung von Platon-Kommentaren, die in einer großen Anzahl von Handschriften ganz oder teilweise überliefert ist.

Alle diese Handschriften, die dem 15.—17. Jahrhundert angehören, gehen auf eine noch erhaltene Quelle, den Codex *Marcianus graecus 196 Z*, eine Handschrift aus dem Ende des 9. Jahrhunderts, zurück. Sie enthält in ihrer ersten Hälfte Kollegnachschriften von Kommentaren des Olympiodor zu *Gorgias*, *Alkibiades* und *Phaidon*. Dann folgen Stücke eines oder mehrerer Phaidonkommentare, sowie ein Philebos-kommentar.

Die Olympiodor-Kommentare liegen in modernen Ausgaben vor. Nachdem W. Norvin 1913 den *Phaidon* und 1936 den *Gorgias* (beide Teubner Leipzig) ediert hatte, hat L. G. Westerink 1956 den *Alkibiades* herausgegeben (North-Holland Publishing Company-Amsterdam).

Mit seiner neuen Edition wendet sich nun Westerink dem zweiten Teil der überlieferten Kommentarmasse zu, der durch Verlust des Anfangs anonym geblieben ist. In seinem kurzen, aber gehaltvollen Vorwort erhärtet Westerink zunächst endgültig den Zustand der handschriftlichen Überlieferung. Wir besitzen zwei direkte Kopien des Marcianus aus dem 15. und 16. Jahrhundert. Der *Marcianus graecus* 197 *Z*, der einst Bessarion gehörte und Notizen von seiner Hand aufweist, ist die Quelle aller übrigen Handschriften mit Ausnahme des *Vaticanus graecus 1106*. Die Verluste, welche die Handschrift des 9. Jahrhunderts heute aufweist, lassen sich mit Hilfe dieser beiden Abschriften ergänzen. Sie sind also erst verhältnismäßig spät eingetreten. Übrigens scheint diese alte Handschrift mit nur wenigen Zwischengliedern auf das Original des 6. Jahrhunderts zurückzugehen und einen verhältnismäßig guten Text zu bieten.

Die zweite Aufgabe, die sich Westerink in seinem Vorwort stellt, ist die Feststellung des Autors. Man hatte zunächst auch die anonymen Stücke im zweiten Teil des *Marcianus* dem Olympiodor zugeschrieben. Nachdem bereits R. Beutler in seinem Olympiodor-Artikel in Pauly-Wissowas Real-Enzyklopädie die größere Masse der Phaidonstücke dem Damaskios, dem Lehrer des Symplikios zugewiesen hatte, nimmt nun Westerink die Autorschaft dieses attischen Neuplatonikers für die Gesamtmasse der anonymen Kommentare in der zweiten Hälfte des

---

das abgetrennt ist oder ein anderes ist in demselben Sinne, wie die geknickte Linie sich zu sich selbst verhält, nachdem sie geradegerichtet worden ist [d. h.: in einem Sinne ist es dieselbe Linie wie vorher, in einem anderen Sinne jedoch eine andere].

Codex Marcianus in Anspruch. Die Diskussion über diese Frage wird durch die Tatsache erschwert, daß wir es auch hier wie bei den letzten Olympiodorkommentaren des ersten Teiles mit Vorlesungsnachschriften zu tun haben, so daß wir nie mit Sicherheit sagen können, wieweit der Schüler die Vorlesung getreu wiedergibt. Daß es sich jedenfalls bei diesem ganzen zweiten Teil nicht um Olympiodor handeln kann, wie Norvin angenommen hatte, und was noch Beutler für den Phileboskommentar annimmt, das scheint mir von Westerink eindeutig erwiesen zu sein. Ich möchte seinen Argumenten noch den sichtbaren Qualitätsunterschied zwischen den Olympiodorkommentaren des ersten Teiles und dem Kommentar des zweiten Teiles hinzufügen. Schon Beutler hat bemerkt, daß der Phileboskommentar auf höherem Niveau steht als die drei Kommentare des Olympiodor zu *Gorgias*, *Alkibiades* und *Phaidon* (PW XVIII 218). Wenn aber Beutler dies dem Umstand zuschreibt, daß der Verfasser hier einen Kommentar des Damaskios als Quelle benutzte, so zieht dieses Argument nicht, denn auch dem recht schwachen Alkibiadeskommentar des Olympiodor lag neben einem Kommentar des Proklos ein solcher des Damaskios zugrunde. Dieser Rangunterschied, der auch für die Phaidonstücke zutrifft, erklärt sich natürlich am besten, wenn wir es bei den beiden Hälften des Marcianus mit zwei verschiedenen Verfassern zu tun haben, und daß zwischen Damaskios und Olympiodor ein deutlicher Qualitätsunterschied bestand, liegt wohl außer allem Zweifel. Aber auch die positiven Argumente, die Westerink für eine Zuschreibung der anonymen Kommentare an Damaskios beibringt, sind beachtlich. Da sind zunächst einige Lehrpunkte, die für diesen typisch sind. ὁ ἡμέτερος καθηγημών ist manchmal für sie als Vertreter angeführt. Es ist nun die Frage, ob man unter diesem καθηγημών eine vom vorlesenden Professor angeführte Autorität vermuten darf, wie Beutler meint, oder ob es ein Bezug des nachschreibenden Schülers auf den vortragenden Professor selbst ist. Westerink tritt für diese Deutung ein und gewinnt damit ein weiteres Argument für die Autorschaft des Damaskios. Wenn das in den zweiten Phaidonkommentar eingefügte Buchexzerpt ἀπὸ τῶν ἐναντίων von Damaskios stammt, wie schon Beutler vermutet, dann ist die Auffassung Westerinks unwiderleglich, denn in der Überschrift wird ὁ ἡμέτερος καθηγημών als Verfasser genannt. Für sehr überzeugend halte ich auch Westerinks Beobachtung über die Verschiedenheit der Kommentiermethode bei den einzelnen neuplatonischen Platonkommentatoren. Olympiodor kopiert in seiner Weise den Kommentar eines anderen, wie das Westerink in seiner Edition des *Alkibiades* gezeigt hat. Damaskios dagegen kommentiert einen anderen Kommentar und zwar den des Proklos, der als ἐξηγητής zitiert wird. Westerinks Zuschreibung der anonymen Schrift an Damaskios ist also wohlbegründet. Als Werk dieses kritischen Geistes gewinnt die Vorlesungsnachschrift für uns an Interesse.

Die Edition ist sorgfältig und die beigegebene Übersetzung dient zugleich als dankenswerte Erläuterung. Vor allem aber bringt der Quellenapparat eine Fülle von Aufschlüssen über die Lehrentwicklung innerhalb der attischen Schule des Neuplatonismus. In diesem Zusammenhang ist auch das beigefügte Wortregister außerordentlich dankenswert.

Nun haben die Philosophiehistoriker das Wort. Damaskios verdiente eine Spezialuntersuchung. Sie müßte vom Inhaltlichen her zeigen, wie sich der Phileboskommentar zu den *Dubitationes et solutiones* sowie dem Parmenideskommentar des Damaskios verhält. Sie müßte auch eine Entscheidung darüber gewinnen lassen, ob die zwischen dem Phaidonstück B und den folgenden Phaidonstücken auftretenden Lehrdifferenzen so groß sind, daß unmöglich ein Verfasser für Phaidon B—D angenommen werden kann, wie noch Beutler meinte, oder ob wir auch hier Westerink zustimmen dürfen, daß es sich nur um Varianten verschiedener Kollegehefte handelt.

Die Untersuchung Westerinks hat in eine beinahe hoffnungslose Frage neues Licht gebracht und seine Edition hat der philosophie-geschichtlichen Forschung einen zuverlässigen Text und zwar vermutlich den Text eines wichtigen Autors geschenkt.

Köln Paul Wilpert

DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie.* Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von LÜDER GÄBE (Philosophische Bibliothek 250a). Hamburg, Felix Meiner, 1959. XXIX, 166 S. 11,— DM.

Innerhalb von fünf Jahren brachte der Meiner-Verlag drei verschiedene Übersetzungen der Cartesianischen *Meditationen* heraus: 1954 die alte Buchenausche Übersetzung mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen als unveränderten Nachdruck der Ausgabe von 1915, 1956 eine Übersetzung mit gegenübergestelltem lateinischem Text von E. Ch. Schröder, sodann die vorliegende, ebenfalls zweisprachige Ausgabe. Die Seiten VII—XXIX enthalten eine Einleitung des Herausgebers, 161 Seiten bieten Text und Übersetzung, S. 162—166 folgt ein Register.

In der Einleitung versucht Gäbe die Frage zu klären, welche Absicht „Descartes selbst im Rahmen seines eigenen Denkens mit den Meditationen verfolgt" (S. VIII). Zwar stellt das Widmungsschreiben an die Sorbonne „die Meditationen als ein rein apologetisches Unternehmen dar" (S. IX), doch haben sie in Descartes' eigenem Denken die Aufgabe, Grundlage der Physik zu sein (S. X) (so auch Gilson in dem weiter unten

zitierten Werk S. 164). Soll nun erklärt werden, welche Absicht Descartes in den Meditationen verfolgt, so ist ,,verständlich zu machen, wieso Descartes die metaphysischen Spekulationen der Meditationen für die notwendige Grundlage einer erfolgversprechenden Naturlehre hält" (S. XI).

E. Gilson (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Études de philosophie médiévale XIII, Paris 1930, 2e éd. 1951) sieht die ursprüngliche Absicht der Meditationen darin, daß Descartes durch einen Beweis der realen Verschiedenheit von Leib und Seele eine Basis gewinnen wolle, von der aus er die scholastische Physik mit ihrer Lehre von den formae substantiales widerlegen könne. Demgegenüber weist Gäbe auf Schwierigkeiten hin, die dieser Interpretation entgegenstehen (S. XIIf.), und bringt seine eigene Lösung: Im Anschluß an seine metaphysischen Spekulationen glaubt Descartes zu erkennen, ,,daß die begrifflichen Grundlagen seiner eigenen bisherigen physikalischen Arbeiten falsch sind" (S. XIII), und diesen Fehler erkläre er durch eine ,,von seiner Schulbildung herrührende und nie völlig überwundene Infektion mit scholastischer Physik" (a. a. O.). Daher weite sich seine Selbstkritik zu einer Kritik der scholastischen formae aus. Diese These versucht Verf. durch Belege zu festigen, soweit es im Rahmen einer Einleitung möglich ist. Darüber hinaus handelt es sich für ihn in den Meditationen um den Versuch, einen alogischen Erkenntnisbegriff zu rechtfertigen (S. XXVIII). Das ,,ganz zufällige, bewußt alogische Element" im Cartesianischen Erkenntnisbegriff sieht er ,,im Begriff des 'ingenium' oder des 'lumen naturae'" (a. a. O.).

Verf. ist sich bewußt, daß in einer Einleitung derartige Gedanken nicht erschöpfend behandelt werden können, und stellt eine vollständigere Darstellung in Aussicht (S. VIII). Bis dahin möchte er seine Ausführungen ,,als eine Hypothese" gewertet wissen, ,,die in die Richtung weist, in der man eine befriedigendere entwicklungsgeschichtliche Konstruktion findet" (S. IX). Somit wird man zweckmäßigerweise sehen, was Verf. in der versprochenen vollständigeren Darstellung zugunsten seiner Hypothese noch vorzubringen hat, bevor man zu ihr Stellung nimmt.

Das hindert jedoch nicht, einige Einzelheiten zu erörtern. S. X heißt es, Descartes verlege ,,das Wesen der Seele in bewußter Opposition zur aristotelischen Scholastik nicht in ihre organische Funktionen, sondern in ihre Denkfähigkeit". Man fragt sich, was organische Funktionen der Seele sein sollen. Für Thomas von Aquin, einen hervorragenden Repräsentanten der aristotelischen Scholastik, besteht das Wesen der Seele darin, daß sie actus corporis potentia vita habentis ist (*S. Th.* I q. 76 a. 1), und zwar ist sie primus actus (vgl. *In II de anima* l. 1, ed. Pirotta n. 233, S. 61). Hierzu vgl. die ausgezeichnete Darstellung von E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956, S. 184: ,,Thanks to this first act, the living thing can exercise all its second acts, the vital functions which are its operations". Das

heißt: für die aristotelische Scholastik liegt das Wesen der Seele nicht in ihren organischen Funktionen. Diese sind vielmehr actus secundi.

S. XXI Anm. wird gesagt, in den *Regulae* (14) müsse die Einbildungskraft eine wahre Idee der Dinge zeichnen im Gegensatz zum Wachsbeispiel der zweiten Meditation. Der Text lautet (Ed. Adam-Tannery X p. 445 l. 17ff.): etiamsi intellectus praecise tantum attendat ad illud quod verbo designatur, imaginatio tamen veram rei ideam fingere debet, ut ad eius alias condiciones vocabulo non expressas, si quando usus exigat, idem intellectus possit converti nec illas umquam imprudenter iudicet fuisse exclusas. Demnach muß die imaginatio eine vollständige Idee bilden, die mehr Merkmale enthält, als in den Verstandesbegriff aufgenommen werden, und die deshalb, d. h. auf Grund ihrer Vollständigkeit, „vera" ist. Im Wachsbeispiel der zweiten Meditation geht es dagegen um den Wesensbegriff, der nicht von der imaginatio zustande gebracht werden kann. Ein Widerspruch zwischen den *Regulae* und den *Meditationen* liegt somit nicht vor, denn auch in den *Regulae* formt die imaginatio nicht den Wesensbegriff. Eine Übereinstimmung zwischen den *Regulae* und den *Meditationen* ergibt sich z. B. auch noch aus folgenden Stellen (*Reg*. X p. 416, l. 28ff.): Si vero intellectus examinandum aliquid sibi proponat, quod referri possit ad corpus, eius idea, quam distinctissime poterit, in imaginatione est formanda . . . Vgl. dazu *Vae Resp*. (VII p. 360, l. 3ff.): nihil umquam aliud requiri putavi ad manifestandam substantiam praeter varia eius attributa, adeo ut, quo plura alicuius substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius eius naturam intelligamus. Diese Attribute der Substanz werden bei körperlichen Dingen durch die Sinne der imaginatio zugeführt, während die Erkenntnis, was Wachs ist, eine solius mentis inspectio ist (*Med*. II, VII p. 31, l. 25). Dasselbe ergibt sich aus V^ae^ *Resp*. (VII p. 387, l. 8ff.): Respondeo nullam speciem corpoream in mente recipi, sed puram intellectionem tam rei corporeae quam incorporeae fieri absque ulla specie corporea. Ad imaginationem vero, quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie, quae sit verum corpus et ad quam mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur. Hiermit kann *Reg*. X 415, l. 27ff.) verglichen werden: Atque una et eadem est vis, quae, si applicet se cum imaginatione ad sensum communem, dicitur videre, tangere, etc.; si ad imaginationem solam ut diversis figuris indutam, dicitur reminisci; si ad eandem ut novas fingat, dicitur imaginari vel concipere; si denique sola agat, dicitur intelligere . . .

Aus der bis hierhin erörterten These Gäbes soll folgen (S. XXI Anm.), „daß die in Regel 12 (X p. 418 und p. 421) behandelte 'compositio', durch die der Verstand . . . alle notwendigen Verbindungen in den Res materiales erkennt, eine bildliche Intuition ist". Hierzu sei außer den obigen Einwänden noch folgendes geltend gemacht: Im Text (p. 421, l. 17ff.) heißt es unter anderem: Neque tantum in sensibilibus haec necessitas (coniunctionis vel compositionis scil.) reperitur, sed etiam,

ex. gr., si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item, ergo cognoscit aliquid posse esse verum vel falsum ... Diese compositio kann keine „bildliche Intuition" sein. Freilich handelt es sich bei den im Text gegebenen Beispielen auch nicht mehr um res materiales. Demnach müßte Descartes, wollte man sich Gäbes These zu eigen machen, stillschweigend von der bildlichen zur nichtbildlichen Intuition übergegangen sein. Dem steht jedoch der Text entgegen: Neque tantum ... sed etiam. Das bedeutet: Sowohl bei den sensibilia als auch bei den intelligibilia wird diese compositio durch den Verstand vorgenommen, und zwar als eine nichtbildliche Intuition.

Da diese Argumente Gäbes sich nicht als stichhaltig erwiesen, wird auch seine These fraglich, daß in den *Regulae* die Einbildungskraft die „durchgängige mathematische Struktur der Dinge" (S. XX) beweist (eben das sollten die vorhin erörterten Argumente darlegen). Diese Erkenntnis sei „im Sprachgebrauch der Regulae eine Intuition" (S. XXII), und Descartes benutze das Wort intueri, „wenn er den Akt des Verstandes bezeichnet, durch den dieser die Bildchen in der körperlichen Einbildungskraft betrachtet" (a. a. O.). Daß jedoch hieraus etwas für Gäbes Beweisführung zu gewinnen ist, möchte man bezweifeln, da Descartes intueri auch verwendet, um andere Akte des Verstandes zu kennzeichnen, vgl. *Reg.* X p. 440, l. 8: ... solius naturae lumine opus est ad veritatem ... intuendam. Soll hier veritas „Bildchen in der körperlichen Einbildungskraft" bedeuten?

Schließlich soll „die Koppelung von Intuition und bildlichem Vorstellen in den Regeln ... den Wortgebrauch 'Intuition' für das, was später klare und deutliche Perzeption heißt", erklären (S. XXII — XXIII). Hierzu vgl. *Reg.* X p. 368, l. 14ff.: Per intuitum intelligo ... mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur et ipsamet deductione certior est, quia simplicior; ferner *Reg.* X p. 370, l. 13: ipsa autem prima principia per intuitum tantum (cognosci). Diese letzte Stelle dürfte eine „Koppelung von Intuition und bildlichem Vorstellen" ausschließen.

In Anm. 1 S. XXIII zitiert Verf. *Reg.* X p. 396, l. 3ff. (veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse, sed tantummodo ab aliis duobus (phantasia et sensu scil.) suam saepe originem ducere), um das Übereinstimmen von Descartes und des Verfassers These zu erweisen. Diese Stelle beweist indessen nichts, denn auch z. B. für Thomas von Aquin ist die imaginatio eine wichtige Quelle der geistigen Erkenntnis, vgl. *S. Th.* I q. 84 a. 7: Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata ...

Hiermit mag es jedoch sein Bewenden haben. Die Einleitung zeigt, daß Verf. sich sehr um eine neue Descartesdeutung bemüht. Zudem

weist er selbst, wie schon gesagt, darauf hin, daß in einer Einleitung nicht alle Fragen geklärt werden können (S. VIII). So soll denn auch das Vorhergehende nicht als Kritik verstanden werden, sondern als Hinweis auf noch zu erörternde Probleme.

Der lateinische Text „folgt der von Buchenau nach den beiden Erstauflagen redigierten Fassung“ (S. VII). Dasselbe war bei Schröders zweisprachiger Ausgabe der Fall. Tatsächlich weichen beide Ausgaben bezüglich des lateinischen Textes nur insofern voneinander ab, als Gäbe die Seitenzahlen der Ausgabe Adam-Tannery vermerkt, gelegentlich eine andere Lesart in den Text aufnimmt (vgl. S. 118, 28) und die Anmerkungen zum lateinischen Text etwas ändert, die Paginierung der ersten Ausgabe der Meditationen bis zur Praefatio ad lectorem einschließlich in eckige Klammern setzt und die Anzahl der Zeilen auf den einzelnen Seiten seiner Übersetzung anpaßt. In allem anderen unterscheiden sich beide Ausgaben nicht, was den lateinischen Text betrifft. Innerhalb der einzelnen Zeilen ist die Anzahl der Worte gleich, gleich ist auch die entsetzliche Schreibweise des Lateins. Hierzu einige Beispiele: judiciis statt iudiciis S. 14, 6 (durchweg wird j statt i geschrieben); caetera statt cetera S. 14, 23 u. a.; existentia statt exsistentia S. 28, 5; exerant statt exserant S. 84, 25; authorem statt auctorem S. 38, 1 u. a.; fictitium statt ficticium S. 36, 27; adventitiae statt adventiciae S. 66, 9; coecus statt caecus S. 70, 17. Man sollte sich doch endlich entschließen, die lateinische Orthographie zu verwenden. Vielfach wird jedoch argumentiert, es sei die Schreibweise der damaligen Zeit zu berücksichtigen. Demgegenüber ist zu bedenken, daß es keine lateinische Orthographie des Mittelalters und der frühen Neuzeit gibt, sondern daß jeder das Latein so schrieb, wie er es für richtig hielt. Einige Eigentümlichkeiten, die sich während des Mittelalters herausbildeten und die in der folgenden Zeit beibehalten wurden, sind natürlich zu berücksichtigen, so z. B. intelligere statt intellegere.

Dasselbe gilt mutatis mutandis für die Interpunktion, vornehmlich für die Kommasetzung. Auch hierzu einige Beispiele: S. 64, 11 (hac enim re ignorata) wird ein Ablativus absolutus in Kommata eingeschlossen, S. 72, 11 ein Accusativus cum infinitivo (... sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri ...). Nicht am Platze ist auch das Komma vor vel S. 64, 29 (Nulla enim in ipsa voluntate, vel affectibus falsitas est timenda). Es wäre nur förderlich, wenn man sich auch bei der Herstellung eines Lesetextes bezüglich Orthographie und Interpunktion an die Prinzipien hielte, die in der klassischen Philologie längst beachtet werden und seit geraumer Zeit auch in die Mediaevistik Eingang gefunden haben, vgl. z. B. die lateinische Eckhartausgabe von Josef Koch und Bruno Deckers Edition der *Expositio sancti Thomae de Aquino super librum Boethii de trinitate* (Leiden 1955).

Während in Schröders Übersetzung eine Anlehnung an Heideggers modus interpretandi nicht zu verkennen war, nähert sich Gäbe wieder

der Buchenauschen Übersetzung. Hierbei versucht er, „die von Buchenau unübersetzt gelassenen lateinischen Fachausdrücke durch deutsche Worte wiederzugeben, um dem Studenten ... das Eindringen in den Text nach Möglichkeit zu erleichtern“ (S. VII f.). Man fragt sich, ob das immer geglückt ist. Wieder seien einige Beispiele gegeben: S. 16, 14 materialiter = psychologisch (mit Verweis auf S. 79 Anm.); S. 78, 18 falsitas materialis = psychologische Unwahrheit; S. 16, 15 objective = logisch; S. 78, 16 falsitatem proprie dictam sive formalem = die eigentliche oder logische Unwahrheit (dazu wird in der Anmerkung hingewiesen aut IV[ae] *Resp.* VII p. 232 l. 5ff.); S. 10, 25 realem ... distinctionem = substantielle Verschiedenheit (vgl. 24, 8). Dazu sagt Verf. in der Anmerkung: „Distinctio realis bedeutet den Unterschied zwischen zwei verschiedenen Substanzen; ihr steht die distinctio modalis gegenüber ...“. Es folgt ein Hinweis auf *Princ. philos.* I 60—61. Verf. hätte noch den relativen Unterschied erwähnen können, den Descartes a. a. O. ebenfalls aufführt. Gäbes Kommentar ist zweifellos richtig, doch sollte man etwas wörtlicher übersetzen, zumal die Ausgabe sich an Studenten wendet. S. 26, 16 realitas objectiva = Bedeutungsgehalt mit Hinweis auf S. 71 Anm. Da Verf. nicht „objektive Realität“ in den Text setzen will, empfiehlt sich vielleicht „vorgestellte Realität“. „Bedeutungsgehalt“ wird man kaum als Übersetzung von realitas objectiva betrachten. S. 74, 17 essendi modus quo res est objective in intellectu per ideam = der Seinscharakter, ... vermöge dessen sich die Sache als Bedeutung einer Vorstellung im Verstande befindet; ähnlich S. 76, 2 quo omnis realitas formaliter contineatur quae est in idea tantum objective = das den ganzen Sachverhalt in gegenständlicher Form besitzt, der in der Vorstellung nur als ihre Bedeutung vorhanden ist; vgl. auch S. 26, 19 artificium objectivum hujus ideae = Erfindungsgehalt dieses Planes. Gar nicht befreunden kann man sich mit S. 74, 8 sed talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus = sondern die Natur der Vorstellung selbst ist so, daß sie als psychologisches Faktum (Anm.) gar keinen anderen Sachgehalt fordert als den, den ihr bereits mein Bewußtsein verleiht, dessen Bestimmung sie ja ist. Falsch ist S. 76, 10—11 realitas objectiva ... eandem = der Bedeutungsgehalt ... der entsprechende Sachgehalt. Ein grober Fehler liegt S. 96, 22 vor: et ex hoc uno, quod talis idea in me sit, sive quod ego ideam illam habens existam, adeo manifeste concludo Deum etiam existere = so einleuchtend schließe ich allein daraus, daß eine solche Vorstellung existiert, auf die Existenz Gottes. Die Worte in me und sive quod ego ideam illam habens existam wurden nicht übersetzt. Andere, nicht so grobe Fehler sind z. B. folgende: S. 22, 25 ab omni conceptu corporis = von jedem körperlichen Bilde (wohl wegen der Zusammenstellung imaginari vel concipere *Reg.* X p. 416 l. 3); S. 26, 12 rebus corporeis = den körperlichen Erscheinungen; S. 58, 23 vix numeranda

videantur = kaum in Anrechnung zu bringen ist; S. 78, 18 wird alia nicht übersetzt; S. 96, 14 absque ulla difficultate = ohne große Schwierigkeiten; S. 106, 19 illud quod = alles was. S. 14, 3 stimmen Text und Übersetzung nicht überein. Im Text wird Dissertatione de Methodo kursiv gedruckt, offensichtlich gilt also Dissertatione als zum Titel gehörig, übersetzt wird dagegegen: . . . Schrift „Von der Methode . . .", als ob Dissertatione nicht zum Titel gehöre. Ungenau ist S. 14, 3 recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae = des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung; S. 16, 1 in ordine ad ipsam rei veritatem = was die Sache an sich betrifft; S. 18, 32 ad certam et evidentem cognitionem = zur sicheren und klaren Erkenntnis (so schon Buchenau); vgl. dagegen S. 48, 25 evidenter = deutlich; S. 92, 24 evidentissime = augenscheinlich (zudem wurde der Superlativ nicht beachtet); S. 36, 8 aber wird perspicuus mit „augenscheinlich" übersetzt (perspicuae veritates = augenscheinliche Wahrheiten). Unterschiedlich und dadurch bisweilen ungenau ist auch die Wiedergabe von imaginatio und imaginari: S. 28, 11 ab imaginatione = vom bildlichen Vorstellen; S. 48, 3 imaginabor = Nun — ich will einmal meine Einbildungskraft anstrengen (so schon Buchenau); 12 Zeilen weiter auf derselben Seite imaginatione effingo = in der Einbildung ausmale; S. 54, 13 imaginando percurrere = bildlich durchlaufen; eine Zeile weiter ab imaginandi facultate = von der Einbildungskraft. S. 68, 12 lumine naturali wird mit „irgendein natürliches Licht" wiedergegeben, dazu heißt es in der Anmerkung: „Da es sich hierbei um ein Wort ganz spezifischen Inhalts handelt, für das ich keinen entsprechenden deutschen Ausdruck finde, belasse ich es bei einer wörtlichen Übersetzung". S. 76, 3 jedoch wird lumine naturali übersetzt „auf Grund angeborener Einsicht". Befremdend wirkt S. 132, 3 modus cogitandi = Denkfunktion, während S. 60, 14—16 und S. 70, 23 cogitandi modi „Bewußtseinsbestimmungen" oder „Bestimmungen des Bewußtseins" sind. Vgl. dazu S. 67 Anm.: „Ich habe 'modus' allgemein mit 'Bestimmung' übersetzt".

Während Schröder seiner Ausgabe ein Register der lateinischen und deutschen Termini beigab, bietet Gäbe nur ein Register der lateinischen Begriffe, das aber gegenüber der Schröderschen Ausgabe reichhaltiger ist.

Zum Schluß seien noch einige Druckfehler korrigiert: S. XIV ingerii statt ingenii; S. XXIII Anm. 1 senus statt sensu; S. IX Aristoliker statt Aristoteliker.

Diese Beanstandungen sollen nicht über den Wert der Ausgabe hinwegtäuschen. Wenn auch an der Übersetzung manches auszusetzen ist, so ist doch Gäbes Bestreben nicht zu verkennen, durch seine Übersetzung zugleich einen Kommentar zu liefern und dadurch dem Benutzer eine Hilfe zu leisten. Zweifellos jedoch wäre eine genauere Wiedergabe angebracht gewesen.

Köln Karl Bormann

Harry M. Bracken, *The early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710—1733.* The Hague, Martinus Nijhoff, 1959. X, 123 S. 8⁰. 9,50 Hfl.

Diese mit großer Sorgfalt angestellte und den Führern der gegenwärtigen Berkeley-Renaissance, A. A. Luce und T. E. Jessop, gewidmete Untersuchung weist nach, daß die erste nennenswerte Kritik der Berkeleyschen Philosophie nicht erst, wie gemeinhin angenommen, zwei Jahrzehnte nach dem Erscheinen der grundlegenden Werke (*Prinzipien* 1710 und *Dialoge* 1713) mit Andrew Baxter's *Enquiry into the Nature of the Human Soul* 1733 beginnt, sondern bereits unmittelbar nach dem Erscheinen der *Prinzipien* und der *Dialoge* einsetzt. Darüber hinaus wird aufgezeigt, daß alle spätere Kritik bis hin zu Reid, Beattie, Wolff und Kant sich weitgehend der Schablonen bedient, die in der ersten Phase der Auseinandersetzungen — zum Teil ohne Kenntnis der Berkeleyschen Schriften selber — vornehmlich für die Zwecke einer manchmal nur indirekt gegen Berkeley gerichteten Polemik geprägt wurden. Die Untersuchung erhält dadurch besonderen Wert, daß das bisher unbekannte oder aber nicht hinreichend berücksichtigte Material in sechs Anhängen originalgetreu dargeboten wird.

Welcher Art ist nun dieses Material, und welches sind die Einwände oder Beschuldigungen, die in ihm in so folgenschwerer Weise während der ersten beiden, bis heute fälschlich für „windstill" gehaltenen Dekaden gegen den Berkeleianismus erhoben werden? Zunächst handelt es sich um eine vorwiegend berichtende Rezension der *Prinzipien* im *Journal des Sçavans* von 1711, dann um eine verhältnismäßig eingehende und ausgezeichnete kritische Rezension der *Drei Dialoge* im *Journal Litéraire* von 1713, ferner um ein paar kurze Polemiken gegen Berkeley von seiten der Jesuiten im Mai und Dezember 1713 in den *Mémoires de Trévoux*, denen sich als Hauptangriff der Jesuiten anläßlich der Ausgabe der *Oeuvres Philosophiques* von Fénelon i. J. 1748 eine mit schwerstem Geschütz aufwartende Zurückweisung der Philosophie Berkeleys durch den Pater Tournemine anschließt. Endlich ist noch die *Cyclopaedia* (*Universal Dictionary of the Arts and Sciences*) von Ephraim Chambers von 1728 zu nennen, die vor allem in vier Artikeln — über Abstraction, Body, External, Matter — auf Berkeley eingeht, was um so wichtiger ist, als dieses Werk ja das unmittelbare Vorbild für die französische Enzyklopädie, die ursprünglich lediglich eine Übersetzung davon werden sollte, gewesen ist. Während die Angriffe der Jesuiten recht eigentlich gegen Malebranche gerichtet sind und gegen Berkeley nur insofern, als er zu dessen „Sekte" gezählt wird, kommt, ungeachtet der geschichtlichen Tragweite, die diese Angriffe hatten, der im *Journal Litéraire* vorgetragenen Kritik (94ff.) sachlich eine ungleich größere Bedeutung zu, die von Bracken unterstrichen wird mit den Worten: „Had all Berkeley criticism been as careful and as serious as the Journal

Litéraire review, the course of Berkeley's star might well have been different . . . One wishes that other critics had dealt as fairly and seriously with the philosophy of the Principles and that Berkeley had taken up the challenge. But this review, early as it was, turned out to be, so far as I know, the most philosophically mature discussion that was published during Berkeley's life. The review not only was the most intelligent early criticism, it also raised many of the issues which have become standard in contemporary discussions of Berkeley" (14, 52).

Was nun die Einwände und Beschuldigungen anlangt, die gegen Berkeley erhoben werden, so sind sie ganz allgemein zu rubrizieren unter: Spiritualismus (dessen einseitige Behauptung bis ins Lächerliche, Bizarre und Groteske geht), Atheismus, naturalistischer Determinismus (im Sinne von geistigem Maschinenwesen), Solipsismus, Skeptizismus (Bodenlosigkeit und Objektlosigkeit des Erkennens), äußerster Widerspruch zum gesunden Menschenverstand u. dgl. mehr. Alle diese Einwürfe werden dann gleichsam zusammengefaßt von Baxter, der damit am Ende der beiden ersten Dekaden für die weitere Geschichte der Philosophie das Schema vorgibt: Berkeley, der skeptische Subjektivist, Illusionist, Solipsist usw. Im einzelnen bietet die Kritik, vor allem die im *Journal Litéraire* vorgetragene (12—14, 41—52, 94—100) sowie die eingehende Auseinandersetzung Baxters mit Berkeley (35—40, 47, 53, 61, 62—85), außerordentlich Interessantes und zum Teil heute noch uneingeschränkt Gültiges. Im ersten Fall ist bemerkenswert, mit welcher Klarheit z. B. gesehen wird, daß Berkeleys sog. Beweisführung, derzufolge alles unmittelbar Wahrgenommene der sinnliche Eindruck selber, d. h. eine Idee sein soll, die nun ihrerseits selbstverständlich nur einem Geist inhärieren kann, eine pure petitio principii ist (die auf die Tautologie: eine Idee ist eine Idee hinausläuft), ferner, daß es für Gott, falls er etwa vor einer diesbezüglichen Wahl der Mittel gestanden haben sollte, unzweifelhaft ebensowohl möglich gewesen wäre, auf dem Weg über unbeseelte Wesen, also indirekt auf uns zu handeln, als in direkter, rein geistiger Weise, die um so unwahrscheinlicher ist, als wir dann einer von Gott selbst bewirkten perpetuierlichen Täuschung unterlägen, schließlich, daß, wenn Berkeley erklärt, für ihn seien die „Dinge" ebenso „real" wie wenn ein Bauer sein Pferd für real halte, dies lediglich ein Gleichklang der Worte, die Sache dagegen himmelweit verschieden ist. An Baxter ist besonders bemerkenswert, daß er die Krux des ganzen Berkeleyschen Immaterialismus: die Unterschlagung des grundlegenden Unterschiedes von sensations und objects of sensations (was etwas ganz anderes ist als sensations *as* objects!) scharf herausarbeitet, ohne dabei freilich auf den eigentlichen Grund für den Berkeleyschen Fundamentalirrtum zu stoßen. Indessen können wir auf weitere Einzelheiten dieser lehrreichen ersten Kritiken am Berkeleainismus in diesem Zusammenhang nicht eingehen und noch weniger daran denken, ihr Recht oder Unrecht im einzelnen darzulegen. Es wäre beispielsweise

sehr aufschlußreich, den Tatbestand des Solipsismus in bezug auf Berkeley zu klären, wobei das für ihn höchst fatale und unter seinen Voraussetzungen gar nicht zu bewältigende Problem der knowledge of other finite spirits sofort akut würde, freilich auch das wechselseitige Ergänzungsverhältnis von endlichem Einzelgeist und göttlichem Allgeist schwer in die Waagschale fiele. Genug, daß eine erschöpfende Kritik Berkeleys das hier vorgelegte Material in Zukunft mit einbeziehen muß, wenn sie den Anspruch erhebt, historisch hinlänglich fundiert zu sein.

Das alles legt nun zugleich auch eine einschränkende Bemerkung über den Verfasser dieser verdienstlichen Untersuchung nahe. Eines nämlich ist das Ausbreiten des Materials und ein anderes seine kritische Auswertung. In dieser letzteren Beziehung können entschiedene Vorbehalte nicht unausgesprochen bleiben. Von Anfang bis zu Ende macht sich eine geflissentliche Unsicherheit bei Bracken bezüglich der Gesamtbeurteilung Berkeleys bemerkbar, die Hand in Hand geht mit einem Ausweichen gegenüber Entscheidungen von prinzipieller Bedeutung. Es scheint immer wieder so, als ob sich der Verfasser vor Alternativen gestellt sieht, die er — mit Luce und Jessop — im Falle Berkeleys einerseits als irgendwie unangemessen empfindet, andererseits aber doch in ihrem sachlichen Schwergewicht anerkennen muß. Schalten wir bei Beurteilung der ersten Kritiken am Berkeleianismus solche zeitbedingten Fehlauffassungen wie die des Atheismus aus (er liegt bei Berkeley so wenig vor wie bei Malebranche, Spinoza und Leibniz) oder etwa die sachlich nicht zu rechtfertigende Unterstellung eines geistigen Mechanismus oder Maschinismus, dann bleiben gleichwohl Materialismus — Spiritualismus, Realismus — Idealismus, Objektivismus — Subjektivismus, Sensualismus — Rationalismus, Empirismus — Apriorismus, Skeptizismus — Dogmatismus allgemeine Formeln für echte Fragestellungen mit unabweisbarem Sachgehalt. Man kann ihnen im Falle Berkeleys in der Tat nicht mit summarischen Alternativentscheidungen begegnen (insofern sind das Zögern, die Zurückhaltung und Unsicherheit des Verfassers durchaus verständlich), sondern nur mit wohlerwogenen, ganz präzisen Angaben der Hinsichten, in denen der Philosophie Berkeleys jeweils das eine oder/und andere Prädikat zukommt. Dies wiederum setzt voraus, daß man sich über denjenigen Sachverhalt klar sein muß, der gleichsam den Geheimschlüssel zum Verständnis und zur Beurteilung seiner Lehre darstellt: daß nämlich die Tragweite des esse est percipi weit über das hinausgeht, was Berkeley selber ihm an Auslegung, Anwendung und Durchführung hat zuteil werden lassen. Sinngemäß bedeutet das Prinzip nichts anderes als die grundsätzliche und so viel berufene mind-dependence, die Berkeley indessen in ihrem ursprünglichen Sinne und der dadurch bedingten ontologischen Spannweite niemals ernstlich in Anspruch genommen hat, denn er hat das esse est percipi an allen maßgeblichen Stellen seines Werkes stets mißverstanden als esse est perceptio — to be is to be perception or sensation —, und nur in dieser Ein-

engung und Selbstentfremdung, ja Selbstaufhebung kommt die mind-dependence bei ihm zur Auswirkung. Das war nun einmal die zeitgerechte und entwicklungsgeschichtlich bedingte Auslegung, die Berkeley dem Prinzip auf Grund seiner Herkunft von Descartes, Malebranche, Locke und Bayle zu geben sich gedrungen fühlte und, wie wir billigerweise einräumen werden, wohl allein überhaupt geben konnte. Darin, daß er dem bewußtseinsidealistischen Grundmotiv der neueren Philosophie die soeben herausgehobene Akzentuierung gab, liegt seine Originalität und seine geschichtliche Bedeutung ebenso eingeschlossen wie die Möglichkeit eines unaufhörlichen Mißverständnisses, wenn der entscheidende Punkt nicht klar gesehen wird. Daß aber die Philosophie dieses jungen genialen Mannes bei all ihren offenkundigen Schwächen auch heute noch etwas überaus Fesselndes, Alarmierendes und Stimulierendes, ja sogar etwas Faszinierendes hat, liegt eben daran, daß er mit seinem Prinzip, dessen Konzeption für ihn ein so überwältigendes Erlebnis war, an Zusammenhänge gerührt hat, die weit über den Horizont dessen hinausgreifen, was ihm selber zu sehen und offenbar zu machen vergönnt war.

Berlin — Alfred Klemmt

EINE REFLEXION ZUM GEIST-BEGRIFF DES PROKLOS*

von Werner Beierwaltes

Die Problematik der Trias μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή hat das Denken des Proklos von Grund auf bewegt. Diese Trias ist das „dynamische Prinzip"[1] seiner Philosophie. Er hat sie als die Grundstruktur des Systems von Seiendem gedacht. Verharren, Hervorgang und Rückkehr sind die drei Sinnmomente in der Bezogenheit von Ursache und Verursachtem: das *Innesein* des zu Verursachenden in der Ursache, der *Übergang* des in der Ursache als möglich Seienden in die Wirklichkeit des Erwirkten und die *Rückkehr* des Erwirkten in die in ihm bewahrend gegenwärtige Ursache. „Jegliches Verursachte verharrt sowohl in seiner Ursache, als auch geht es aus ihr heraus und kehrt zu ihr zurück"[2]. In Hinblick auf die Ursache kann gesagt werden, daß sie unvermindert sie selbst bleibt und gerade durch ihr Insichsein das Verursachte als so und so bestimmt Seiendes im Sein zu bewahren vermag. Auf Grund der im Verursachten wirkenden Mächtigkeit (δύναμις) der Ursache verfestigt sich das Verursachte nicht in sich selbst, sondern strebt immer in die Ursache als in seinen Grund zurück.

Diese kausale Bewegung bestimmt auch das Verhältnis des Einen zur intelligiblen und sinnenfälligen Welt. Das Eine nämlich ist der aus allem Sein herausgehobene, in sich verharrende Grund des Seins von Geist und Welt, zugleich aber das Ziel des aus ihm Entsprungenen, das ihm ähnlich, „eingestaltig" zu werden strebt.

Notwendig kommt auch die Trias μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή zur Sprache, wenn nach dem Was, Wodurch, Warum und Wozu, nach Wesen, Ursprung, Grund und Ziel der sinnenfälligen Welt, nach Grund und Struktur ihrer Bewegung und nach dem Grund ihrer Einheit gefragt wird. Der Demiurg ist der schaffende Ursprung von Welt als deren in sich bleibende Ursächlichkeit. Die

* Text eines Referates, das anläßlich des VI. Deutschen Kongresses für Philosophie am 23. 10. 1960 in München gehalten wurde.

[1] J. Lindsay, *Proclus as a constructive Philosopher*, in *The Hibbert Journal* 15 (1916) 280.

[2] *elem. theol.* 35; 38, 9 sq. (Dodds): πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

Welt, das Werk des Demiurgen, geht sich vervollkommnend wieder in ihren Ursprung zurück.

Verharren, Hervorgang und Rückkehr ist die Trias der Triaden, da sie in jeder Trias als das Bewegung und Einheit stiftende Prinzip gegenwärtig ist. So ist in der Trias πέρας — ἄπειρον — μικτόν das Grenzelose das aus der Grenze Heraustretende, das sich im μικτόν wieder in die Grenze zurückgeführt hat und durch sie bestimmt ist. — In der triadischen Bewegtheit von Sein, Andersheit und Selbigkeit setzt sich die Andersheit als die aus ihrem Ursprung hervorgegangene Selbigkeit diesem gegenüber, um mit ihm wieder zusammengehend die Einheit des Seins (οὐσία) zu gründen. — In dem Kreis von Anfang, Mitte und Ende, oder: Ursprung, Vermittlung und Ziel ist die Vermittlung der sich entfaltende Ursprung, in den sich das Ende als in sein Ziel wieder zurücknimmt und so mit ihm selbig wird. — Das Leben (ζωή) ist die Entfaltung der im Sein (οὐσία) verborgenen δύναμις, die als im Geist (νοῦς) wirkendes, d. h. als denkendes Leben mit dem Sein von Grund auf geeint ist[3]. So zeigt sich in dieser triadischen Bewegung von Sein, Leben und Denken das Sein als lebendiges und denkendes, der Geist aber als das Sein des Lebens oder als Denken, das dadurch lebt, daß es Sein denkt oder seiendes Denken ist[4].

I

Das Thema der folgenden Überlegung nun ist die triadische Einheit von Verharren, Hervorgang und Rückkehr als *Strukturprinzip des Geistes*. Der Vollzug dieser Trias begründet die Bewegung des Denkens als Reflexion auf sich selbst.

Ansätze dieser Problematik bei Plotin[5] hat Proklos spekulativ entfaltet und verwandelt, indem er Verharren, Hervorgang und Rückkehr als unscheidbare triadische κοινωνία dachte und sie als das bewegende Prinzip im Kreisgang des Denkens auslegte[6].

Damit stellt sich uns in der Analyse dieser Begriffe das Problem der *Einheit von Trias und Kreis* als der Wesensmomente des Geistes.

---

[3] Die Trias οὐσία — ζωή — νοῦς wird in einer subtilen Abhandlung von P. Hadot in ihrem problemgeschichtlichen Horizont und als wesentliches Element des plotinischen Denkens gezeigt: *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, V, 1960, 107—141.

[4] Die hier nur angedeuteten Probleme versuche ich in einer größeren Arbeit über die Philosophie des Proklos zu entwickeln.

[5] Vgl. J. Trouillard, *La procession Plotinienne*, Paris 1955, passim.

[6] Zur Problemgeschichte dieser Trias vgl. Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, 218 und 220 sq.

Die Struktur dieses Problems versuchen wir an Hand einer Stelle aus dem Republikkommentar[7] des Proklos deutlich zu machen.

Wenn dort gesagt wird, der Kreis sei „Bild“ des Geistes, so muß die mathematische Gestalt des Kreises als χειραγωγία in dessen metaphysischen Grund begriffen werden. Das im Bild des Kreises Vermittelte ist als das Sein der Sache selbst der zeitlose Grund des Bildes, durch den das Bild in der nicht zu entzeitlichenden Sprache erscheint. Dieser ist die im Sinnenfälligen vorläufige Macht des Intelligiblen, die das Sinnenfällige allererst bildfähig werden läßt. Jedes Bild (εἰκών) also gründet in der Sphäre der Idee als seinem Ur-Bild (παράδειγμα). So ist es auf eigentliche Weise in dem, von dem es ausgeht. Daher kann erst durch einen metaphysischen Bildbegriff deutlich werden, warum der Kreis als intelligible Gestalt, als Idee des Kreises, ein Wesenselement des Seins und ein Wesensmoment der Bewegung des Geistes in der Identität von Denken und Sein zu sein vermag.

Das Bild des Kreises wird von Proklos vorzüglich im Sinne der Kreisfläche genommen, indem die Kreisfläche als Summe aller Radien gedacht wird.

II

„Der Kreis ist Bild des Geistes; er verharrt nämlich durch seine Inständigkeit und geht hervor durch seine zeugenden Mächte und kehrt in sich zurück durch die ihn allenthalben gleicherweise umfassende Erkenntnis“[8]. Was beide, Geist und Kreis, als Tertium der Ähnlichkeit zusammenführt, ist die Trias μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή. Das Verharren nämlich oder das Immer-Selbst-Sein des Kreises gründet in dem unverändert bleibenden *Mittelpunkt*. Er ist Ursprung und Bewahrer des Kreises zugleich. Wie jede Gerade ein „Fließen des Punktes“[9] ist, so ist der aus dem Mittelpunkt entspringende *Radius* der fließende, d. h. aus sich herausgehende Mittelpunkt selbst, der sich in der Peripherie selbst begrenzt. Der Mittelpunkt bewahrt den Kreis dadurch in seinem Wesen, daß die Radien immer nur durch ihn sind und in ihn hinein versammelt sind (συλλέγειν). Von ihm kann wie vom Punkt gesagt werden, daß er „schaffende, zusammenhaltende, vollendende . . . und die Einung

---

[7] *in remp.* II 46, 18—27 (Kroll).

[8] *in remp.* II 46, 18—21: ὁ μὲν κύκλος εἰκών ἐστι νοῦ· μένει γὰρ κατὰ τὸ ἐντὸς αὐτοῦ καὶ πρόεισιν κατὰ τὰς γονίμους αὐτοῦ δυνάμεις καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν κατὰ τὴν πανταχόθεν αὐτὸν περιλαμβάνουσαν ὁμοίως γνῶσιν.

[9] *in Eucl.* 185, 10 (Friedlein): ῥύσις τοῦ σημείου.

herbeiführende Kräfte“[10] in sich berge, die sich in den Radius und in die Peripherie hinein entfalten[11]. Die *Peripherie* endlich macht den Kreis zur vollkommenen Gestalt. Während die Gerade grenzelos ist[12], da sie ins Unendliche fortgeführt werden könnte, ist die Peripherie Grenze, da sie als Bewegung des Punktes um die Mitte den Kreis zur begrenzten Gestalt bestimmt.

Was aber bedeutet dies für den Geist?

III

„Der Mittelpunkt ist Bild des in ihm (im Geist) Gedachten (Intelligiblen), des Teillosen und Erstrebten“[13]. Die Mitte aber des Geistes als das zu Denkende oder im zeitlosen Akt immer schon Gedachte ist das Sein. Dieses ist gleichsam Ἑστία[14] (der Herd), die das Haus der Götter nie Verlassende[15], die das Sein der Dinge rein in sich bewahrt[16], um die das Denken immerwährend kreist. Das Sein ist so zugleich der Anfang (ἀρχή), das bewegende Element des Denkens, das es in immerwährendem Akt bewahrt; es ist aber auch das ihm eigentümliche Gut (οἰκεῖον ἀγαθόν[17]) als das „Um — willen“ seiner Bewegung, Ziel seines Strebens (ἐφετόν[18]). Der dem

[10] *in Eucl.* 90, 3—6: ὅτι τὰ σημεῖα δημιουργικὰς ἔχει καὶ συνεκτικὰς δυνάμεις καὶ τελειωτικὰς τῶν διεστώτων πάντων ἑνώσεώς τε χορηγοὺς καὶ τῆς ἀπαύστου κινήσεως.

[11] Über den Geist als unausgedehnten Punkt vgl. J. TROUILLARD, *Âme et esprit selon Proclus*, in *Rev. des Études Augustiniennes* 5 (1959) 6 sq.

[12] *in Eucl.* 107, 15.

[13] *in remp.* II 46, 21 sq.: καὶ τὸ μὲν κέντρον εἰκὼν τοῦ ἐν αὐτῷ νοητοῦ καὶ ἀμεροῦς καὶ ἐφετοῦ.

[14] *in Parm.* 1166, 2 (COUSIN). — C. LABOWSKY bereitet eine kritische Ausgabe des Parmenideskommentars vor. Der Erforschung der mittelalterlichen Proklos-Rezeption wäre es förderlich, wenn zugleich mit dem griechischen Text die gesamte lateinische Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke veröffentlicht würde. Die Übersetzung des im Griechischen nicht mehr vorhandenen letzten Teiles des siebenten Buches siehe in: *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus* III (Parmenides, Procli Commentarium in Parmenidem), ed. R. KLIBANSKY et C. LABOWSKY, London 1953, 34—77.

[15] PLAT. *Phaidr.* 247 a 1.

[16] *Theol. Plat.* VI 22; 403, 22—24 (PORTUS): ἡ Ἑστία, διότι τὸ εἶναι τῶν πραγμάτων αὐτὸ καὶ τὴν οὐσίαν ἄχραντον διασώζει. — Eine kritische Ausgabe (mit einem Kommentar) der *Theologia secundum Platonem* wird auf Grund umfassender Kenntnis der Handschriften und der Problemgeschichte der griechischen Philosophie von H.-D. SAFFREY O. P. vorbereitet. Vgl. dazu dessen Abhandlung: *Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus*, in *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, 387—430.

[17] *elem. theol.* 42; 44, 16. *Theol. Plat.* V 17; 282, 2 sq.

[18] *in remp.* II 46, 22.

Sein innewohnende Sinn ist also Grund der Intentionalität von Denken.

Der Mittelpunkt verweist aber auch auf das Verharren des Geistes in sich. Er ist dessen Aus-sich- und In-sich-Sein, sein Selbst-Sein. Als αὐθυπόστασις ist er selbstgenugsam nur er selbst und bedarf keiner fremden ὑπόστασις zur Aktuierung seines Wesens.

IV

„Die aus dem Mittelpunkt (entspringenden) Geraden aber gleichen den grenzenlosen Mächten des Geistes, durch die er die gesamte Mannigfaltigkeit des Gedachten in ihm selbst hervorbringt"[19]. Von der Mitte des Geistes, dem Sein, initiiert, geht das Denken aus seinem Anfang „aus sich selbst in sich selbst hervor"[20] und gründet im Hervorgang die Fülle der Ideen als sich selbst. Πρόοδος des Geistes ist die Selbstentfaltung seines Seins. So heißt es in der Theologia Platonis: „Der Geist hat sein Denken in die Vielfalt vorangetrieben und *hat* das Intelligible entfaltet"[21], oder im Parmenides-Kommentar: „Geist ist Hervorgang, der sich in die Vielfalt der Gedanken entfaltet"[22].

Der Geist legt somit sein eigenes Wesen als unendlichen Kreis aus (ἄπειροι δυνάμεις), weil die Möglichkeit des zu Denkenden durch das Frei-Sein von Raum und Zeit unendlich ist[23].

V

Der Radius ist Bild des Hervorgangs, die Peripherie aber Bild der Rückkehr.

„Die Peripherie, durch die (der Kreis) wieder mit dem Mittelpunkt von überallher zusammengeführt und in ihm eingefaltet wird, gleicht den Gedanken, die auf das Eine und das Gedachte (Intelligible) zurückgewandt sind"[24].

---

[19] *in remp.* II 46, 22—25: αἱ δὲ ἐκ τοῦ κέντρου γραμμαὶ ἐοίκασιν ταῖς ἀπείραις αὐτοῦ δυνάμεσιν, δι' ὧν παράγει πᾶν τὸ ἐν ἑαυτῷ πλῆθος τῶν νοητῶν.

[20] *elem. theol.* 41; 44,4: αὐτὸ εἰς ἑαυτὸ προϊόν. Diese auf die Relation von Ursache und Verursachtem bezogene Stelle kann die Struktur der Bewegung des Denkens deshalb erhellen, weil die Relation von νοῦς und νοητόν unter dem Horizont von Kausalität gedacht wird (vgl. Anm. 19).

[21] *Theol. Plat.* I 19; 52, 15 sq.: ἑαυτοῦ τὴν νόησιν εἰς πλῆθος προήγαγε καὶ τὸ νοητὸν ἀνελίξας ἔχει.

[22] *in Parm.* 1152, 4 sq.: . . . τὴν πρόοδον τὴν εἰς τὸ πλῆθος τῶν νοήσεων ἑαυτὴν ἀνελίττουσαν.

[23] Vgl. auch *in Eucl.* 153, 17; 155, 13 sqq.

[24] *in remp.* II 46, 25—27: ἡ δὲ περιφέρεια, δι' ἧς συνελίσσεται πάλιν εἰς τὸ κέντρον καὶ περιπτύσσεται πανταχόθεν αὐτό, ταῖς νοήσεσιν ταῖς εἰς τὸ ἓν καὶ τὸ νοητὸν ἐπεστραμμέναις.

Peripherie ist entfaltete Mitte. In jedem ihrer Elemente aber ist sie auf die Mitte als den Anfang des Kreises bezogen. Ἐπιστροφή ist die vollendet entfaltete Mitte des Geistes, an sein Ende und in seine περιαγωγή gelangter Hervorgang und Rückkehr zugleich. Ἐπιστροφή geht als Sinnbewegung auf das Sein[25]. So ist das Sein nicht nur der bewegende Anfang und die bewahrende Mitte von Denken, sondern auch das in seinen eigenen Grund zurückführende Moment des Denkens. Ἐπιστροφή versammelt die Vielfalt des Gedachten in seinen Einen Ursprung, in die Ursprünglichkeit der Mitte[26]. Sie führt sich selbst als das Ende des Denkprozesses in dessen Anfang zurück, oder: Sie ist als Einheit von Anfang und Ende das Ziel von Denken. Unter der Rücksicht, daß ἐπιστροφή Anfang und Ende in eins bindet (συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος[27]), ist sie sowohl reduktives als auch unifikatives Moment des Denkens. Sie macht die Dimension des Geistes zu einer einheitlichen, bestimmten, die gerade dadurch, daß sie sich „mit sich selbst zusammenneigt“[28], in der Vielfalt die Einheit erscheinen läßt[29]. So ist Denken als Kreis die „Bewegung vom Selben zum Selben“[30]. Es ist die Rückkehr dessen, was sich aus seinem Ursprung im Akt seines Wesens entfaltet hat, in seinen Ursprung.

VI

Dieser Kreis des Denkens ist deshalb keine leere Wiederholung des Selben oder eine Bewegung, die sich selbst aufzehrt, weil sich das Denken darin seiner selbst als Sein und als Denken und als die Identität beider bewußt wird. Da das im νοῦς gedachte Sein als die mannigfaltig in sich unterschiedene κοινωνία der Ideen das Sein des νοῦς selbst ist, kann gesagt werden: οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ νοῦς ἢ τὸ ὄν[31], oder: „Das Sein und das Denken sind beide Eins; und der Geist und alles Sein in ihm sind das Selbe“[32]. Diese Selbigkeit

---

[25] *in Tim.* II 287, 7 sq. (Diehl).

[26] *in Parm.* 1130, 14—17: πανταχόθεν ἕκαστον (νοερὸν) ὁμοίως αὐτὸ περιπτύσσεται, καὶ ὡς εἰς κέντρον ἐκεῖνο συνερείδει πᾶν τὸ ἑαυτοῦ πλῆθος καὶ πάσας ἑαυτοῦ τὰς δυνάμεις.

[27] *elem. theol.* 33; 36, 13 sq. Vgl. auch *in Parm.* 1167, 1; *in Eucl.* 103, 16 sq.

[28] *elem. theol.* 146; 128, 29 sq.; εἰς ἑαυτὴν συννεύουσαν.

[29] *ibid. l.* 30: καὶ ἐν τῷ πλήθει τὸ ἑνοειδὲς ἐπιδεικνυμένην διὰ τῆς συννεύσεως.

[30] *in Parm.* 1190, 2: ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτό.

[31] *Theol. Plat.* IV 35; 237, 28 sq.

[32] *elem. theol.* 174; 152, 13 sq.: τὸ γὰρ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν ἓν ἄμφω· καὶ γὰρ ὁ νοῦς καὶ [πᾶν] τὸ ὂν τὸ ἐν αὐτῷ ταὐτόν. Vgl. ferner: *Theol. Plat.* I 12; 36, 17. *elem. theol.* 170; 148, 15 sq.

von Denken, Sein und Geist ist eine durch die Intentionalität des Denkens in sich unterschiedene Einheit, in der Denken und Sein sich gegenseitig vermitteln. Sein bleibt von Denken unterschieden, macht aber trotzdem mit ihm die unterschiedene Einheit aus. Im Geist ist das seiend Gedachte ganz, und der denkende Geist ist ganz im seiend Gedachten[33]. Dies ist das Rätsel dieser Identität, daß das Sein, indem es Sein ist, *nicht* Denken, das Denken, indem es Denken ist, *nicht* Sein ist, zugleich aber das eine das andere *ist*: Sein als Sein des Denkens, in dem es sich auslegt, Denken aber als wesentliche Bestimmung des Seins, als denkendes Sein. Der Geist ist das Sein selber als Denken, das Denken aber ist er selber als das, was er *ist*: denkende Fülle der Ideen, der in sich einige Sinngrund des Seins.

Im Vollzug der Identität von Denken und Sein, im Denken seiner selbst (πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ[34]) erkennt der Geist sich selbst. In dieser Selbsterkenntnis aber gelangt er in die Wahrheit seines Wesens, in den Grund seines Seins, indem er ,,beides weiß: das Gedachte und daß er jenes denkt und daß er von sich selbst als dem Denkenden gedacht wird"[35].

VII

Damit deutlich werde, daß Proklos Verharren, Hervorgang und Rückkehr unter der Gesetzlichkeit der Trias gedacht, d. h. sie als zwar in sich unterschiedene, aber nicht zu scheidende Einheit begriffen hat, blicken wir auf den Kreis in der Sphäre der Idee zurück. In ihm ist nicht anderswo der Mittelpunkt, anderswo der Radius, anderswo die begrenzende Peripherie, sondern frei von Raum und Zeit ist in ,,Einem Alles", ἐν ἑνὶ πάντα[36]: im Mittelpunkt ist die Entfaltung und Peripherie des Kreises, in der potentiell unendlichen, unentfaltet-entfalteten Vielheit der Radien ist Mittelpunkt und Peripherie gegenwärtig, in der Peripherie aber ist als dem entfalteten Ursprung Radius und Mittelpunkt zugleich. So erweist sich im ,,wahrhaft seienden Kreis"[37] das ,,einige und unteilbare

---

[33] *elem. theol.* 167; 146, 11 sq.: ἔστιν ἄρα καὶ ἐν τῷ νῷ νοητὸν καὶ ἐν τῷ νοητῷ νοῦς.

[34] *elem. theol.* 167; 144, 22.

[35] *elem. theol.* 168; 146, 21—23: ἅμα ἄρα ἄμφω οἶδε, καὶ τὸ νοητὸν καὶ ὅτι νοεῖ ἐκεῖνο καὶ νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ νοοῦντος.

[36] *in Eucl.* 154, 2 sq.

[37] *ibid.* 154, 8 sq.: τὸν ὄντως ὄντα κύκλον.

und in sich verharrende Übermaß" (ὑπεροχή[38]) des Mittelpunktes, der Radius und Peripherie aus ihm selbst entspringen läßt, ohne sich ihrer zu entäußern. Dadurch macht er den Kreis zu einem ,,in sich selbst hervorgehenden und sich selbst begrenzenden und auf sich selbst hin wirkenden, Eines seiend *und* Vieles, verharrend *und* hervorgehend *und* in sich zurückkehrend"[39]. Der in sich triadisch bewegte Mittelpunkt ist somit der Kreis selbst. Trias und Kreis bilden durch das Ineinander der Elemente des Kreises eine so unzertrennliche Einheit, daß gesagt werden kann: Kreis ist, weil er sein Wesen triadisch vollzieht; Trias ist, weil sie ihr Ende in den Anfang als Kreis zurücknimmt.

Der Kreis ist Gestalt der Einheit und Ganzheit, der alles aus ihm Entsprungene immer in seinen Mittelpunkt versammelt hat. So ist der Geist als *triadischer Kreis* die Integration des intelligibel Seienden, der dies wie in einen raumlosen Punkt in sich eint. ,,Alles ist im Geist vorherseiend, aber ungeteilt und einförmig, so daß Alles gemäß Einer Gestalt besteht nach der Idee des Punktes, die Alles verborgen und ohne Teile in sich befaßt"[40]. Da in der Dimension des νοῦς ,,Alles durch das Ist ist"[41], Vergangenheit und Zukunft in das Jetzt der ewigen Gegenwart aufgehoben sind, sind Verharren — Hervorgang — Rückkehr ein simultaner, zeitfreier Akt. Wenn also im Geist ,,Alles zugleich" (ὁμοῦ πάντα[42]) ist, so heißt dies für die Struktur der genannten Trias: Hervorgang ist immer schon Rückkehr in den Ursprung; Rückkehr aber ist nur durch den Hervorgang möglich und ist immer schon im Hervorgang als dessen Kehre; das Verharren oder Selbst-Sein des Geistes schließlich vermag sich nur im Hervorgang und in der Rückkehr als denkende Bewegtheit zu begreifen. Es ist die immer seiende Einheit von Selbstentfaltung und Selbstvollendung des Geistes.

So zeigt sich der Kreisgang des Denkens als dreifaltige Einheit. Die Glieder der Dreiheit sind wesentlich als je ganze bestimmt. Durch ihr gegenseitiges Innesein aber machen sie die Einheit der

---

[38] *ibid.* 153, 14 sq.: τὸ μὲν κέντρον ἑκασταχοῦ κατὰ τὴν ἑνιαίαν καὶ ἀμέριστον καὶ μόνιμον ὑπεροχήν.

[39] *ibid.* 154, 8—11: εὑρήσεις τὸν ὄντως ὄντα κύκλον αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ προϊόντα καὶ ὁρίζοντα ἑαυτὸν καὶ ἐνεργοῦντα πρὸς ἑαυτόν, ἕν τε ὄντα καὶ πολλά, μένοντα καὶ προϊόντα καὶ ἐπιστρέφοντα.

[40] *ibid.* 92, 1—4: καὶ πάντα μὲν ἐν νῷ προϋφέστηκεν, ἀλλ' ἀμερίστως καὶ ἑνοειδῶς, ὥστε πάντα καθ' ἓν εἶδος ὑφεστάναι κατὰ τὸν τοῦ σημείου λόγον κρυφίως ἔχοντα καὶ ἀμερῶς [πάντα].

[41] *in Tim.* I 291, 8: πάντα γάρ ἐστιν ἐκεῖ κατὰ τὸ ἔστιν.

[42] *in Eucl.* 153, 25.

Trias aus, „so daß die Einheit in ihren Unterschieden ganz ist, was sie ist"[43]. In Hinblick auf die von Proklos gedachte und zum Grundriß des Systems von Seiendem erhobene Gesetzlichkeit der Trias kann daher zu Recht gesagt werden: „Proklos ist deswegen viel bestimmter, ist viel weiter gegangen als Plotin; . . . in dieser Rücksicht enthält er das Vorzüglichste, Ausgebildetste unter den Neuplatonikern"[44].

---

[43] HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke ed. GLOCKNER, XIX 79 (über Proklos).
[44] *ibid.*

ZUR PROBLEMATIK DER GOTTESERKENNTNIS BEI DESCARTES

(„Le cercle cartésien")

von Wolfgang Röd

In den großen Systemen der traditionellen Metaphysik lassen sich immer wieder gedankliche Interferenzerscheinungen als Folge der Überlagerung heterogener Denkansätze feststellen, deren Analyse geeignet ist, ins Zentrum der systematischen Zusammenhänge zu führen, indem sie von einem ausgezeichneten Punkt aus ihre beherrschenden Voraussetzungen aufdeckt. Eine solche Analyse ist imstande, Implikationen sichtbar zu machen, die sich dem oberflächlichen Blick entziehen und die häufig vom Urheber des Systems nicht expliziert wurden, sei es, daß er sie nicht sah, sei es, daß sie für ihn, nämlich unter seinen besonderen Denkbedingungen, selbstverständlich waren.

Es ist vom historischen wie vom systematischen Gesichtspunkt aus gleichermaßen fruchtbar, die unbewältigten Schwierigkeiten der großen Systeme zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, und das nicht so sehr, weil es richtig wäre, daß das Unbewältigte und prinzipiell Unbewältigbare das Wesen der Metaphysik ausmache (wie N. Hartmann meinte), sondern weil gerade in demjenigen, worin ein Systemversuch scheitert, die Voraussetzungen und Grenzen einer Metaphysik am deutlichsten zu fassen sind.

Im folgenden soll eine der berühmtesten Schwierigkeiten dieser Art analysiert werden, der sogenannte Cartesianische Zirkel (Le cercle cartésien). Daß in diesem Problem eine charakteristische Zweideutigkeit des Cartesianismus zutage tritt, sollen die folgenden Überlegungen zeigen.

I. Die Problemstellung

Da die unter dem Namen „Cercle cartésien" bekannte Schwierigkeit des öfteren diskutiert wurde, werden einige Hinweise genügen, um sie zu charakterisieren:

Nachdem die Gewißheit des „Cogito ergo sum" nicht so sehr aufgefunden, als vielmehr durch den methodischen Zweifel erzeugt

worden ist[1], und zugleich die Cogitationes als Akte des Ich auf die Gewißheit des „Ich bin“ bezogen wurden, erhebt sich für Descartes die Frage, ob der ersten Klasse der cogitationes, den ideae, objektive Gültigkeit zukomme. Um die Gültigkeit der in den Ideen erfaßten Beziehungen auch für die denkunabhängige Wirklichkeit zu beweisen, hält es der Philosoph für nötig, neben dem Kriterium der Evidenz, das er in der Klarheit und Deutlichkeit einer Erkenntnis zu finden meint, ein zusätzliches Kriterium einzuführen, nämlich die veracitas Dei, die mich dessen vergewissern soll, daß alles, was ich klar und deutlich als zur Natur einer Sache gehörig erkenne, dieser Sache selbst zukommen muß, d. h. objektiv gültig im Descartesschen Sinne ist. Dieses zweite Kriterium hängt aber an dem Beweis der *Existenz* Gottes, und da alle Gottesbeweise die objektive Gültigkeit der verwendeten Prinzipien bereits voraussetzen, liegt der Einwand nahe, daß sie sich in einem Circulus vitiosus bewegen.

Das ist der einfache Sachverhalt, der denn auch bereits den zeitgenössischen Gegnern des Descartes nicht entgangen ist. So weisen die Verfasser der *Zweiten Objektionen* darauf hin, daß unter den von Descartes zugrundegelegten Voraussetzungen objektiv gültige Erkenntnis überhaupt nicht erreichbar sei, wenn nicht zuvor die Existenz Gottes gesichert ist: „. . . cum nondum certus sis de illa Dei existentia, neque tamen te de ulla re certum esse, vel clare et distincte aliquid te cognoscere, posse dicas, nisi prius certo et clare Deum noveris existere, sequitur te nondum clare et distincte scire quod sis res cogitans, cum ex te illa cognitio pendeat a clara Dei existentis cognitione, quam nondum probasti locis illis, ubi concludis te clare nosse quod sis“[2]. — Noch unverhohlener äußert der Verfasser der *Vierten Einwände*, Arnauld, diesen Vorwurf: „Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, *non aliter nobis constare, quae a nobis clare et distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est.* At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare et evidenter percipitur; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet, verum esse quodcumque a nobis clare et evidenter percipitur“[3].

---

[1] Vgl. den Aufsatz des Verf., *Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik*, in *Kant-Studien* 51, 176ff.

[2] 2. *Obj.*, AT VII 124f. — Die Zitate beziehen sich auf die Ausgabe von Adam und Tannery (AT), Paris 1897ff., wobei die römischen Ziffern den Band, die arabischen die Seite bezeichnen. Wo nötig, folgt noch die Zeilenangabe.

[3] 4. *Obj.*, AT VII 214.

Descartes versucht beide Male, den Einwand dadurch abzutun, daß er den Zweifel auf die *erinnerte* Gewißheit beschränkt und bestreitet, ihn je auf die aktuale Evidenz ausgedehnt zu haben: „. . . ubi dixi nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cùm non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus etc."[4].

Wäre diese Behauptung richtig, so bestünde allerdings keine Schwierigkeit mehr. Allzu deutlich aber sind jene Stellen, an denen Descartes den metaphysischen Zweifel, der sich auf die Hypothese des deus malignus stützt, auf alle, auch die einfachsten und unmittelbarsten Erkenntnisse von der Art „2 + 3 = 5", „das Quadrat hat vier Seiten", „oder was man sich noch Leichteres denken mag"[5] ausdehnt. Die ganze *Med.* I spricht diese Sprache, und wenn Descartes auch in der soeben zitierten Stelle der *Zweiten Erwiderungen* die Prinzipien vom Zweifel ausgenommen wissen will, so steht dem doch wieder entgegen, daß wir noch in *Princ.* I, 5 lesen: „Dubitamus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus: etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota"[6].

Man könnte für die erstaunliche Tatsache, daß Descartes in der wichtigen Frage der Bezweifelbarkeit einfacher evidenter Sätze gegensätzliche Behauptungen aufgestellt hat, weitere Belege anführen. Nun läßt sich aber dieser verwirrende Sachverhalt so lange nicht durch bloßen Textvergleich aufklären, als man nicht erkennt, daß sich bei Descartes zwei Bedeutungen von Wahrheit ständig überschneiden: Einmal nämlich faßt er „Wahrheit" psychologisch als die aus der erlebten (aktualen) Evidenz fließende Nötigung zur Zustimmung auf — und in diesem Sinne betont er dann die Unbezweifelbarkeit der mathematischen Prinzipien, des Widerspruchsprinzips, der Eindeutigkeit der Addition (Gleiches zu Gleichem addiert gibt Gleiches), der philosophischen Axiome. Andererseits aber operiert er mit einem objektiven Wahrheitsbegriff im Sinne der objektiven Gültigkeit, und dieser ontologische Begriff der Wahrheit läßt den grundsätzlichen Zweifel, der sich auf die Konzeption des deus malignus stützt, so lange zu, als die Hypothese des malin génie nicht durch den Beweis des wahrhaften Gottes ausgeschaltet

[4] 2. *Resp.*, AT VII 140.
[5] *Med.* I, AT VII 21.
[6] *Princ.* I, 5; AT VIII 6.

ist. Diesen „metaphysisch" genannten Zweifel stellte Descartes nicht in Abrede und konnte es auch gar nicht: Er läßt sich nämlich aus dem System nicht herauslösen, weil er die Bedingung (nicht Voraussetzung!) der im Ersten Prinzip ausgesagten Grundgewißheit des „Ich bin" ist, die im Akte der Reflexion erzeugt wird. Um nämlich die Rückwendung auf das Subjekt zu erzwingen, mußte Descartes *jede* objektive Gewißheit zweifelnd ausklammern, was eben nur durch den von keiner Ausnahme beschränkten radikalen Zweifel möglich ist. Nicht im psychologischen Sinne also, wohl aber im metaphysischen Sinne ist daran festzuhalten, daß der Zweifel des Descartes ursprünglich universal ist. Überall da, wo es um die Grundlegung der ersten Gewißheit geht, trägt auch der Philosoph den Zweifel ohne jede Einschränkung vor. Die Beteuerungen Descartes', dem Zweifel unterlägen lediglich die Erinnerungsurteile, können sich daher nur auf den psychologischen Wahrheitsbegriff beziehen und haben nichts mit dem von den Gegnern richtig gemeinten metaphysischen Zweifel zu tun[7]. — (Nur am Rande sei hier bemerkt, daß nicht erst durch die Einwände der Opponenten das Ausweichen auf den psychologischen Wahrheitsbegriff veranlaßt wurde, wie sich aus der Korrespondenz eindeutig beweisen läßt.)

Der metaphysische Zweifel hat also als Methode der Grundlegung die Funktion, die objektive Geltung der Ideen, auch der klaren und deutlichen, in Frage zu stellen (und nur dieser Aspekt des Zweifels interessiert uns hier). Diese Infragestellung konnte jedoch für Descartes nur vorläufig sein. Sobald die Grundlegung im Cogito vollzogen war, mußte er versuchen, der Erkenntnis ihren objektiven Anspruch wiederzugeben. Das konnte für ihn nur durch einen unumstößlichen Beweis der Existenz Gottes geschehen, weil allein durch die Erkenntnis des wahren Gottes die Annahme des deus malignus ausgeschlossen wird. Daher die überragende Stellung der Gottesbeweise in seinem System, daher auch die Eile, mit der er auf sie hinstrebt (wofür Descartes zu tadeln also völlig verfehlt ist). Gerade die durch die Gottesbeweise zu sichernde objektive Gültigkeit der Erkenntnis ist aber in den Demonstrationen der Existenz des absolut vollkommenen Wesens schon vorausgesetzt, sei es (beim Beweis der *Med.* III) im Hinblick auf das Kausalgesetz, das auf die (eingeborene) Idee eines höchst vollkommenen Wesens angewandt wird, sei es (beim s. g. ontologischen Argument der *Med.* V)

[7] Zur Unterscheidung der metaphysischen Ebene von der Ebene der natürlichen Gewißheit, vgl. M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris 1955, 30ff.

in der Form des Grundsatzes, „daß alles, was ich klar und deutlich als zur Sache gehörend erfasse, tatsächlich ihr zugehört“[8].

In jedem Falle wird also vorausgesetzt, was zu beweisen war, der Circulus vitiosus ist manifest.

II. Gottesbeweise und unmittelbare Seinsgewißheit

Damit ist der Sachverhalt, mit dem wir uns auseinandersetzen wollen, gekennzeichnet. In welcher Weise ist zu ihm Stellung zu nehmen?

Im Gegensatz zu manchen Historikern glauben wir, daß man Descartes im Hinblick auf seine Gottesbeweise nicht vom Vorwurf einer schlechten Logik freisprechen kann, solange man sie nämlich isoliert betrachtet und sich an den Wortlaut der Texte hält. Der Circulus in demonstrando läßt sich nicht wegleugnen! Wenn aber das System auf einem derartigen Fehler aufgebaut ist, muß es dann nicht als Ganzes verworfen werden?

Da es aber bei einem Denker wie Descartes schwerfällt anzunehmen, daß er einem derart trivialen Fehler zum Opfer gefallen sei, und da andererseits der Zirkel nach der üblichen Lesart nicht wegzuleugnen ist, scheint es nur *eine* Möglichkeit zu geben, die Gewißheit der Existenz Gottes und damit die Kohärenz des Systems aufrechtzuerhalten: Die Gottesgewißheit müßte — gegen die äußere Form der Descartesschen Darlegungen — ebenso wie die des Cogito als *Daseinsgewißheit* aufgefaßt werden, d. h. als Gewißheit eines „quod est“, und nicht als Beziehungsgewißheit (quid est) nach Art von Erkenntnissen wie „Die Winkelsumme des Dreiecks beträgt 180°“, also nicht als erschlossener, deduktiv ableitbarer bzw. begründbarer Satz. Der Satz „Gott existiert“ könnte dann allerdings, im Unterschied zu Sätzen, die eine Beziehungsgewißheit ausdrücken, nicht Teil eines deduktiven Zusammenhangs sein, er stünde als Ausdruck einer Existenzgewißheit außerhalb jedes logisch-deduktiven Nexus.

Läßt aber die Descartessche Metaphysik eine solche Auffassung der Gottesgewißheit, wie sie hier zuerst rein hypothetisch ins Auge gefaßt wird und wie sie sich allerdings als abschließendes Resultat dieser Untersuchung, reduziert auf einen einfachen ontologischen Grundsinn, ergeben soll, zu?

Man wird diese Frage ohne Zögern verneinen, wenn man lediglich an die Form der oft recht weitschweifigen Beweise Descartes'

---

[8] So etwa AT VII 65; lin. 16—20.

denkt, oder wenn man Äußerungen wie die an den Marquis de Newcastle aus dem Jahre 1648 heranzieht, die ausdrücklich den diskursiven Charakter der Gotteserkenntnis betonen: Die Erkenntnis Gottes sei wesentlich *raisonnement* und unterscheide sich dadurch von der Intuition der seligen Schau (connaissance de Dieu dans la béatitude)[9]. — Hinsichtlich dieser Stelle muß aber sofort vermerkt werden, daß Descartes hier erstens den Unterschied gegenüber einer mystischen Erfassungsweise herauskehren will, zweitens aber offensichtlich von der *inhaltlichen* Erkenntnis des *Wesens* Gottes spricht (die uns im vorliegenden Zusammenhang nicht unmittelbar beschäftigt), nicht von seinem Dasein als solchem. — Hinsichtlich der Form der Gottesbeweise im allgemeinen aber wird zu zeigen sein, daß sie entfaltende Einkleidung einer einfachen Existenzgewißheit ist.

Halten wir uns folgendes vor Augen: Das Dasein meiner selbst ist für Descartes nicht erschlossen, obwohl er aus systematischen Gründen der ersten Gewißheit gelegentlich die Form eines Schlusses gegeben hat. Ebenso unmittelbar müßte auch die in den Gottesbeweisen ausgedrückte Gewißheit sein. Nun ist es gewiß, daß ich ein endliches Wesen bin. Ich erfahre ja meine Endlichkeit jedesmal, wenn ich zweifle, also in jenem Akt, in dem ich mich auch meiner Existenz vergewissere; ebenso, wenn ich wünsche oder hoffe[10]. Descartes glaubt aber nicht, die Idee des vollkommenen Seins, d. i. Gottes, aus der erfahrenen Endlichkeit gewinnen zu können, sondern umgekehrt: Das Endliche ist für ihn die Negation des Unendlichen[11]. Ich kann mich also gar nicht als endliches existierendes Wesen erfassen (wie ich mich doch in allergewissester Weise erfasse), ohne zugleich um das Unendliche zu wissen. Ich kann nicht als endliches Wesen existieren (wie ich ohne Zweifel existiere), wenn nicht auch das Unendliche existiert[12].

Die Unabhängigkeit der Gottesidee gegenüber jeder kausalen Überlegung wird von Descartes in einer Bemerkung über die kau-

---

[9] [au Marquis de Newcastle ?], [März oder April 1648]; AT V 136f.

[10] *Med.* III, AT VII 48; lin. 7—10.

[11] *Med.* III, AT VII 45; lin. 23—26.

[12] à ***, [August 1641]; AT III 427: ,,Verissimum est, *non a nobis infinitum intelligi per limitationis negationem*; et ex eo quod *limitatio contineat negationem infiniti*, perperam infertur *negationem limitationis continere cognitionem infiniti*; quia id, quo infinitum differt a finito, est reale ac positivum; contra autem limitatio, qua finitum differt ab infinito, est non ens, sive negatio entis; non autem potest id quod non est, nos adducere in cognitionem ejus quod est; sed contra ex rei cognitione percipi debet ejus negatio''.

salen Gottesbeweise im allgemeinen ausdrücklich festgestellt: „Toutesfois il me semble que toutes ces démonstrations, prises des effets, reviennent à une; et même qu'elles ne sont pas accomplies, si ces effets ne nous sont évidents (. . .), et *si nous n'y joignons l'idée que nous avons de Dieu.* Car mon âme étant finie, je ne puis connaître que l'ordre des causes n'est pas infini, si non en tant que j'ai en moi cette idée de la première cause; et encore qu'on admette une première cause, qui me conserve, je ne puis dire qu'elle soit Dieu, *si je n'ai véritablement l'idée de Dieu*"[13]. — Es ist hinreichend bekannt, daß Descartes auch die Bildung der Idee des Absoluten durch Komparation abgelehnt hat.

Wenn aber die Idee Gottes nicht erschlossen wird, da sie Voraussetzung jeder kausalen Argumentation ist, dann hat das Kausalprinzip nicht die Funktion, zur Gottesidee hinzuführen, sondern von dieser aus zur *Existenz* Gottes. Was also der Beweis der *Med.* V unmittelbar, allerdings unter Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Erkennens, leistet, wird hier durch die Zwischenschaltung des Kausalprinzips zu erreichen gesucht. Aber: Das Kausalprinzip führt nur zu einer notwendig *zu denkenden* Ersten Ursache, und daher bleibt die Frage offen, ob eine solche auch *existiert* — außer es wird angenommen, daß ein notwendig zu denkendes Wesen auch notwendig existiert, was eben die Annahme des ontologischen Arguments ist. Die kausalen Beweise der *Med.* III erweisen sich daher als abhängig vom Argument der *Med.* V.

Dieses Ergebnis wird auch nicht durch Äußerungen wie die folgende entwertet: „Et *ex eo quod aliquid sit in idea, non infero idem esse in rerum naturâ,* nisi cum nulla alia istius ideae causa reddi potest, praeter rem quam repraesentat actu existentem[14]". Die Tatsache, daß die zu denkende Ursache die *einzig* denkbare ist, gewährt aber nicht schon ihre Wirklichkeit; sie schränkt nur die Bedingungen ein, innerhalb welcher wir jene Ursache zu suchen haben.

Auch der Versuch, die objektive Gültigkeit des Kausalprinzips auf das Cogito ergo sum zurückzuführen, um es an seiner Gültigkeit teilnehmen zu lassen, kann nicht anerkannt werden, weil er auf einer Begriffsverschiebung beruht. Die Endlichkeit des Ich wird nämlich für den Philosophen, ohne daß er sich der Verschiebung bewußt würde, *Abhängigkeit* des Ich, wobei Abhängigkeit bedeutet:

---

[13] au P. [Mesland], [2. Mai 1644?]; AT IV 112. — Hervorhebungen vom Verf.
[14] 5. *Resp.*, AT VII 369; lin. 5—8.

Abhängigkeit von einer Ursache[15]. Auf diese Weise wird allerdings das Kausalprinzip nicht begründet, sondern erschlichen. Man muß allerdings Descartes zugestehen, daß für ihn wie für die philosophische Tradition, von der er sich in diesem Punkte nicht losgemacht hat, „endlich" und „abhängig von der Ersten Ursache" dieselbe Bedeutung hatten[16].

Die Deutung der Endlichkeit als Seinsabhängigkeit ist aber unmöglich, wenn nicht die Kategorie der Kausalität als objektiv gültig schon *vorausgesetzt* wird, so daß der Versuch, die Kausalität und ihre objektive Gültigkeit aus dem Ich abzuleiten, nur ein weiteres Mal in die Problematik des Zirkels einmündet.

Hinsichtlich des Beweises der *Med.* V hat M. Gueroult[17] (der allerdings den Beweis in *Med.* III für schlüssig hält, in welchem Punkte wir ihm nicht zustimmen) sehr klar gezeigt, daß er für sich nicht beweiskräftig sei. Der ontologische Beweis zwingt zwar, das vollkommene Sein als existierend *zu denken*, aber ob diese Einsicht objektiv gültig sei, bleibt nach Gueroult offen, weil die psychologische Nötigung, die dem Argument innewohnt, für sich allein gegen den Zweifel, gestützt auf die Hypothese des deus malignus, nicht verteidigt werden kann. Der Beweis der *Med.* V beruht auf der Voraussetzung, „daß alles, was ich klar und deutlich als zur Sache gehörig erfasse, tatsächlich ihr zugehört"[18]. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung folgt aber keineswegs aus dem Gedankengang des Beweises selbst und muß also anderswoher stammen. Nach Gueroult hat sie ihren Grund in der durch den Beweis der *Med.* III schon gesicherten Veracitas Dei.

Da aber, wie gezeigt, der Beweis der *Med.* III seinerseits wieder das ontologische Argument involviert, sofern er zwar zur gedanklichen Setzung einer Ersten Ursache führt, nicht aber zugleich beweist, daß diese notwendig zu denkende Ursache auch notwendig existiert, folgt, daß sich beide von Descartes angewandten Beweisgänge wechselweise bedingen. Damit sehen wir uns mit der Konsequenz konfrontiert, daß auch zwischen den beiden Formen von Gottesbeweisen ein Zirkel, ein hysteron — proteron, besteht.

---

[15] vgl. *Med.* IV, AT VII 53; lin. 9—18.

[16] 5. *Resp.*, AT VII 369: „Cum negas nos continuo causae primae influxu indigere, ut conservamur, negas rem quam Metaphysici omnes ut manifestam affirmant."

[17] M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique*, Paris 1955.

[18] vgl. Anm. 8.

Alle Versuche, dieser Schwierigkeit zu entgehen, führen wieder auf sie zurück. Diese Tatsache legt als einzigen Ausweg die Annahme einer ursprünglichen Seinsgewißheit nahe, durch die allein jene fatalen Konsequenzen vermieden werden können, d. h., wir müssen einsehen, daß die Idee des Seins nicht Begriff im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, sondern der Horizont jeder besonderen Wirklichkeitssetzung, der als solcher unaufhebbar ist und den zu denken und als wirklich zu denken dasselbe ist. Descartes hat diese Einsicht im ontologischen Beweis ausgedrückt, wobei allerdings die Unklarheit zurückbleibt, ob er ihn nicht doch nach Art eines Begriffs im allgemeinen Sinne des Wortes aufgefaßt habe. Dann — und nur dann — wird allerdings für den Übergang vom bloßen Gedanken zur Realität ein Prinzip erforderlich, das diesen Übergang ermöglicht. Aber in der Priorität der Gottesidee spiegelt sich die Priorität des Wirklichkeitshorizontes, den ich als wirklich denke, weil in ihm die Einheit alles Wirklichen gesetzt ist. Weil in ihm der ursprüngliche Sinn von Wirklichkeit enthalten ist, kann er mit den anderen Begriffen nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden, d. h., er ist kein Gedankending, zu dem ein reales Ding erst erschlossen werden müßte. Ihn zu denken und ihn als wirklich anzuerkennen, ist, wie Descartes sagt, beinahe dasselbe; wir sagen: Es ist dasselbe.

Was also, um dem Zirkel zu entgehen, zugestanden werden muß, ist nicht nur die Priorität der *Idee* des Seins schlechthin vor dem Endlichen, von der Descartes immer wieder spricht, sondern eine vorgängige Gewißheit *des Seins selbst*. Wie die explikative Formel „Cogito ergo sum" muß auch jeder Schluß auf die Existenz Gottes als sekundärer Ausdruck einer fundamentalen Gewißheit, die nicht die Gewißheit einer Beziehung ist, verstanden werden, als Mittel zur Entfaltung eines einfachen *Daß* in die Beziehungserkenntnis eines *Was*, entsprechend der dem systematischen Zusammenhang entspringenden Notwendigkeit, jedes *quod* in ein *quid* aufzulösen und so in den Bereich der Beweisbarkeit zu stellen, wie es den methodischen Grundsätzen der cartesianischen Philosophie entspricht.

Die Grundgewißheit, von der im letzten Absatz eingehender gehandelt werden soll, ist die Gewißheit der Wirklichkeit schlechthin, von der jedes Denken und folglich jedes Philosophieren seinen Ausgang nehmen muß als von dem Horizont, innerhalb dessen Wirklichkeit im besonderen überhaupt erst erfahren werden kann. Dieser Horizont enthält ursprünglich den Sinn von „Wirklichkeit". Nur innerhalb dieses Horizontes kann überhaupt an einzelnen Wirklich-

keiten gezweifelt werden, nur innerhalb seiner läßt sich auch die Gewißheit von der Existenz des eigenen Ich gewinnen. Daher auch liegt bereits im „Cogito ergo sum" die Gewißheit der Wirklichkeit schlechthin, des Wirklichkeitshorizontes, beschlossen, wie denn auch Descartes „Endlichkeit" definiert als Einschränkung bzw. nähere Bestimmung des Seins überhaupt. Im Cogito erzeugt sich nicht nur die Gewißheit des „sum", sondern erhellt sich zugleich die des „est", so daß wir mit Schopenhauer sagen können: Cogito ergo sum et est.

Die beiden Gottesbeweise des Descartes gehören also darum so eng zusammen und involvieren sich gegenseitig, weil sie nur Aspekte einer und derselben Grundgewißheit sind, der ursprünglichen, einfachen, unmittelbaren Gewißheit des Seins oder der Wirklichkeit überhaupt („l'être ou ce qui est"[19]), einer Gewißheit, die der des „Ego sum, ego existo" zu vergleichen ist, die ebenso einfach und unvermittelt ist. Und in enger Analogie zum Cogito ergo sum, das die denkende Selbstvergewisserung expliziert, sind auch die Gottesbeweise als Explikationen der ursprünglichen Gewißheit des Seins im allgemeinen oder des „Deus est" zu verstehen. Auf eine einfache Formel gebracht, hätten sie zu lauten: Ich bin, also ist Gott; oder, wenn wir dieses Enthymen vervollständigen: Wenn das Ich, das um das Sein weiß, ist, so ist auch Gott. Ich bin; also existiert Gott.

In den Werken wie in der Korrespondenz des Philosophen gibt es Äußerungen, die zeigen, daß dieser Schluß keine willkürliche Konstruktion ist, sondern ein geläufiger Gedanke Descartes'[20]. Man denke doch an den berühmten Vergleich zwischen der Gottesidee und einem dem Werk vom Künstler aufgeprägten Zeichen. Von diesem Zeichen erklärt Descartes später, es sei nichts vom Werke selbst Verschiedenes[21], d. h., der Gedanke des Unendlichen kann von der endlichen Existenz gar nicht getrennt oder abgelöst werden, die Endlichkeit des Ich und das Unendliche können nur zusammen gesehen werden wie die Bestimmung und das, innerhalb dessen sie erfolgt.

Hinsichtlich der so gefaßten Gewißheit des Seins (l'être ou ce qui est) wird das Problem des Unendlichen, mit dem sich Descartes so häufig auseinandersetzt, nebensächlich, während für die expli-

---

[19] à Clerselier, [Egmont, 23. April 1649]; AT V 356.

[20] *Med.* III, AT VII 51f.: „. . . fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret".

[21] 5. *Resp.*, AT VII 372.

ziten Beweise Descartes' die Annahme eines positiv denkbaren Infiniten wesentlich ist. Daher mußte Descartes, nicht immer überzeugend, die Deutung des Unendlichen als indirekter und in gewissem Sinne negativer Idee zurückweisen[22]. Denn nur gestützt auf eine positive Idee des Unendlichen, kann der Philosoph behaupten, nicht nur daß eine Ursache für diese in meinem Geist vorhandene Idee außerhalb meiner selbst *gedacht* werden (Beweis der *Med.* III), sondern daß sie auch notwendig *existieren* muß (Ontologischer Beweis).

Woher aber stammt die Überzeugung, daß die Idee des Unendlichen positiv gedacht werden kann? Descartes schöpfte sie offenbar aus der Tatsache ihrer Priorität gegenüber jeder Einzelerfahrung, d. h., so wie das Sein (der Wirklichkeitshorizont) als *unendliches* Sein verstanden wird, so wird nun die Unabhängigkeit des Seins von jeder Bestimmtheit als *Positivität* gedeutet.

Wenn man sich aber entschließt, als Kern der Descartesschen Beweise die zu entfaltende Seinsgewißheit im allgemeinsten Sinne anzunehmen, befreit man sich von der schwierigen Frage, wie denn ein positives Unendliches denkbar sein soll. Darüber hinaus aber wird jede Annahme einer Teilhabe (participation) an einem transzendenten unendlichen Wesen, wie man sie tatsächlich gelegentlich für unentbehrlich gehalten hat[23], die aber nichts anderes ist als Mystik, überflüssig.

Die Frage drängt sich auf, warum sich denn Descartes veranlaßt sah, zu beweisen, wessen wir auch ohne Beweis gewiß sind? Es ist nicht möglich, diese Frage erschöpfend zu beantworten; doch sicher ist ein wesentlicher und für sich schon hinreichender Grund, daß für ihn eben nicht nur das reine Sein im Mittelpunkt seines Denkens stand, sondern der persönliche Gott, der zugleich auch die Wirklichkeitsgewißheit repräsentiert. Darüber hinaus mußte Descartes, so wie bei der Gewißheit des „sum", auch hier explizieren, weil er als systematischer Philosoph demonstrieren wollte und mußte, um den Regeln der Methode Genüge zu tun, die fordern, nach Art der Geometrie jede Erkenntnis als Kette von einfachen und unmittelbar einsichtigen Vernunftgründen darzustellen. Ganz

---

[22] Hier nur eine der vielen Äußerungen des Philospohen: 5. *Resp.*, AT VII 365: „Nec verum est intelligi infinitum per finis sive limitationis negationem, cum e contra omnis limitatio negationem infiniti contineat".

[23] A. Hayen S. J., *La signification métaphysique du cercle cartésien*, in *Cartesio nel terzo centenario del Discorso del Metodo, Rivista di Filosofia neoscolastica*, suppl. spec. al vol. XIX, Milano 1937, 452.

analog zu den Problemen des Ersten Prinzips legen jedoch die Schwierigkeiten, von denen die Gottesbeweise belastet sind, den Verdacht nahe, daß die quasi-mathematische Methode in der Metaphysik nicht mit Vorteil verwendet wird. Zwar erklärte Descartes gegenüber Mersenne, „nihil optabilius esse puto in materiâ Philosophicâ, quam ut Mathematica probatio habeatur“[24]; aber so angebracht diese Methode auch in der *Entfaltung* des Systems sein mag, die *Grundlegung* geschieht sicher nicht more geometrico.

III. Verwandte Deutungsversuche

Bevor eine abschließende Klärung des Problems versucht wird, ist auf einige neuere Interpretationen hinzuweisen, in denen wir manches mit dem auf diesen Seiten vorzutragenden Gedanken Übereinstimmende zu finden meinen. Allen diesen Interpretationsversuchen ist nämlich eigen, daß sie das logische Moment der Beweise Gottes als unzureichend erkennen und hinter der logischen Form eine einfache ontologische Einsicht aufzuweisen trachten, die den Kern des Descartesschen Gedankenganges bilden soll.

So faßt R. Lefèvre das Problem des Zirkels in die Frage zusammen: „Comment l'évidence de l'idée suffit-elle à prouver Dieu, si Dieu seul peut garantir la vérité de l'évidence“[25]. Wenn man das Problem durch den Gedanken des ontologischen Argumentes zu lösen versuchte und erklärte, daß es unmöglich sei, das Vollkommene ohne das Sein zu denken, so bliebe immer noch die Schwierigkeit, zu zeigen, daß Denken und Sein kongruent seien: „Mais cette valeur d'être absolue de l'idée d'être absolu, *cette nécessité de l'existence dans l'essence de la toute-puissance capable de se la donner*, cette fusion de l'être et de la pensée, impliquent une conception gratuite de la pensée et de l'être, qu'il faudrait d'abord prouver pour pouvoir former la preuve“[26]. Lefèvre meint daher, daß man schließlich auf eine Grenze stößt, an der die Form des Begriffes zugleich auch seinen Inhalt sichern muß, es sei denn, man gestehe ihm auch eine affektive Komponente zu, die der Vernunft einen Antrieb verleiht, und räume ein, daß vor dem Ausdruck einer Überzeugung durch die Vernunft schon ein Glaube vorhanden sein müsse, der in eine Form zu fassen ist[27]. „Chargée de désirs, d'affects, de croyances

---

[24] à Mersenne, Leyde, 30 August 1640; AT III 173.
[25] R. Lefèvre, *Le criticisme de Descartes*, Paris 1958, 262.
[26] *a. a. O.*, 262.
[27] *a. a. O.*, 263.

inépuisables, sa [nämlich Descartes'] méditation transpose en déduction cristalline une sorte de foi dans l'homme . . ."[28]. Descartes' Anliegen war, die wissenschaftliche Erkenntnis im Sein zu begründen, seine Philosophie ist Bewegung des Geistes, der das absolute Sein sucht. Gibt man aber den bei Descartes zugrunde gelegten Wahrheitsbegriff auf, so fällt dieser Anspruch in sich zusammen; man verließe in diesem Augenblick nicht nur den rationalistischen Dogmatismus, sondern insbesondere auch den Cartesianismus[29].

Lefèvre sieht offenbar den (logischen) Grundgedanken der Descartesschen Gottesbeweise im Argument der *Med.* V ausgedrückt: Wenn wir nämlich mit Descartes annehmen, daß die Idee Gottes in unserem endlichen Verstand gefunden wird, wenn wir folglich auch anerkennen, daß wir das Unendliche nicht adäquat begreifen, „il ne reste guère comme preuve, du seul point de vue rationnel, que la nécessité d'inclure dans une perfection infinie que nous ne comprenons pas, une existence absolue qui nous dépasse infiniment"[30].

Im Gegensatz zu jeder Deutung, die in der Verschmelzung von Wesen und Existenz den Kulminationspunkt des Beweisganges erblickt, betont der hervorragende Descartes-Interpret Gueroult die Unerläßlichkeit des Kausalprinzips, und zwar in Verbindung mit dem Prinzip der Subjekt-Objekt-Korrespondenz im evidenten Erkennen[31]. Gueroult sieht das Problem des Zirkels in seiner ganzen Schärfe und unterscheidet zwei prinzipielle Wege, die man zu seiner Lösung beschreiten kann: Einmal könnte man nämlich versuchen, die vom Cogito ergo sum ausgehende Gedankenreihe mit der vom Absoluten herkommenden auf eine einzige zu reduzieren, sei es, daß man das Ich, sei es, daß man Gott zum absoluten Terminus der Gedankenkette macht. In beiden Fällen wird man dem Problem nicht gerecht. Im ersten Falle bliebe nämlich die Existenz Gottes und seine Wahrhaftigkeit eine bloße Annahme, aufgestellt zum Zweck der Deutung der Evidenz des Cogito; im zweiten Falle wäre die objektive Gültigkeit der Erkenntnis meiner Unvollkommenheit und Abhängigkeit schon vorausgesetzt, eben die objektive Gültigkeit aber soll erst durch die Gottesbeweise gesichert werden: Man entginge auf diese Weise also keineswegs dem Zirkel.

---

[28] *a. a. O.*, 264.

[29] *a. a. O.*, 265.

[30] *a. a. O.*, 262.

[31] M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, Paris 1953, 175.

Es bleibt daher nach Gueroult nur der zweite Weg: Die von Gott und die vom „Ich bin" ausgehenden Gedankenreihen sind als unabhängig anzuerkennen, und es muß gezeigt werden, daß sie sich in einem bestimmten Punkte treffen[32]. „Une nature se rencontre qui se révèle à notre intuition comme un fondement trouvant en lui-même, et non pas en nous, son point d'appui, comme s'imposant en moi *malgré moi*, et témoignant irrésistiblement de sa valeur objective en me faisant toucher directement au fond de moi-même l'Autre que moi-même. Si Dieu est la condition dernière de la certitude, il faut bien qu'à un moment donné cette certitude se manifeste en moi comme inconditionnée et apparaisse en conséquence comme ne dépendant plus de conditions émanant du sujet"[33].

So sorgfältig Gueroult die Lösung der Schwierigkeit, die er durchaus ernst nimmt, vorbereitet, es bleibt schließlich doch ein letztes Bedenken zurück, und das darum, weil das Problem in dieser bestimmten Form, nämlich bezogen auf einen persönlichen Gott, gar nicht einer rational kohärenten Lösung zugänglich ist. — Gueroult hält das durch den Zweifel erreichte „Ich bin", das „Cogito im engeren Sinne", für inauthentisch, weil es durch eine Abstraktion von dem getrennt ist, mit dem es doch notwendig vereint ist: dem unendlichen Sein. In Wirklichkeit gibt es jedoch kein Bewußtsein, das nicht zugleich Bewußtsein Gottes wäre: „Le vrai *Cogito*, c'est le *Cogito* attaché à Dieu"[34]. Der Beweis des wahren Gottes muß sich auf Prinzipien stützen, die in ihm selbst ihren Grund haben: auf das Prinzip der Kausalität und auf das der Korrespondenz von Idee und Ideat. Da aber diese Prinzipien nicht auf das inauthentische Ich gestützt sein können, scheint Gueroult einen Vorgriff auf den zu beweisenden Gott für unerläßlich zu halten: „La démonstration du vrai Dieu doit nécessairement s'appuyer sur des principes fondés réellement en lui, mais dont on ne voit pas (avant la position du vrai Dieu), comment est fondée la valeur que, pourtant, on leur reconnaît"[35]. Gueroult glaubt daher, in den Gottesbeweisen eine ständige Oszillation zwischen dem uneigentlichen Ich und dem wahren Begriff meiner selbst als Union des Endlichen mit dem Unendlichen zu bemerken. Mit Recht verwahrt er sich aber dagegen, daß seine Interpretation eine unio

[32] *a. a. O.*, 242: „leur entrecroisement en un point donné".
[33] *a. a. O.*, 242.
[34] *a. a. O.*, 244.
[35] *a. a. O.*, 245.

mystica oder eine Art Teilhabe an einer vom Ich verschiedenen Realität einschließe: „La présence en moi de Dieu n'est pas ... l'intuition de Dieu en chair et os. C'est l'illumination de moi par *l'idée* de l'Infini“[36]. Trotzdem hält er auch in diesem Punkte daran fest, daß Gott auf kausalem Wege erreicht werden könne, und gerade an diesem entscheidenden Punkte können wir seiner Interpretation nicht folgen.

Während also Gueroult letzten Endes doch die Gottesbeweise als *Schlüsse* aufrechterhalten möchte, geht F. Alquié in seiner Deutung über die logische Form der Beweise entschieden hinaus, indem er erklärt, die Erfassung des göttlichen Seins erfolge durch eine Art unmittelbarer Gegenwart (présence). Er weist darauf hin, daß Descartes das Raisonnement im Hinblick auf die Gottesbeweise für „presque inutile“ gehalten habe. „L'être est ce à partir de quoi toute existence est pensée, l'Infini est ce à partir de quoi toute chose finie est comprise, l'Etre infini est donc toujours déjà présent ...“[37]. Gegenüber der reinen Seinserfassung ist seiner Ansicht nach die Unterscheidung mehrerer Beweise unwesentlich, das alle Argumentationen verbindende Moment ist das Bewußtsein meiner Endlichkeit und die damit gleichzeitige Einsicht in die Größe Gottes, beide unmittelbar wirklich im „Je pense“[38], so daß Alquié das Anliegen Descartes' fassen kann als „recherche ontologique des conditions de la conscience“[39].

Alquié anerkennt, daß die explizite Form der Beweise alle jene Schwierigkeiten in sich schließt, von denen auch auf diesen Seiten die Rede war; er glaubt aber, diese Schwierigkeiten auf ihre bloße Form zurückführen zu können, während eine ontologische Auffassung, die die im Ich sich vollziehende Dialektik von Endlichem und Unendlichem, von Unvollkommenem und Vollkommenem sichtbar macht, alle nur logischen Aporien prinzipiell hinter sich läßt. So schließt seiner Ansicht nach auch der Beweis der Med. V (ontologisches Argument) nicht aus einem unpersönlichen Begriff Gottes auf seine Existenz, sondern auch hier spielt die „insuffisance du *cogito*“[40] ihre Rolle als wesentliches Moment des Gedankens, was zugleich auch die grundsätzliche Einheit alles Gotterkennens jen-

---

[36] *a. a. O.*, 246.

[37] F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950, 219.

[38] *a. a. O.*, 221.

[39] *a. a. O.*, 221.

[40] *a. a. O.*, 226.

seits der verschiedenen logischen Einkleidungen deutlich werden läßt.

Das Wesentliche der Gotteserkenntnis wird nur dann begriffen, wenn wir einsehen, daß die metaphysischen Begriffe von denen der Wissenschaft streng geschieden sind: Letztere nämlich sind im Bewußtsein und werden infolgedessen vom Denken klar erfaßt; die metaphysischen Ideen, die Alquié lieber „Präsenzen" nennen möchte, enthält unser Geist dagegen nicht im eigentlichen Sinne: Eben deshalb können sie auch im Zweifel nicht aufgehoben werden. So erklärt Alquié bezüglich des ontologischen Beweises: „Cette preuve n'est point appréhension logique du passage de l'essence divine à l'existence, mais impossibilité pour l'homme de nier ce qui le dépasse"[41]. Die dialektische Einheit von endlichem Seienden und Sein wird als so eng erkannt, daß Alquié sogar sagen kann: „Le *cogito* est idée de Dieu et n'est point autre chose, ce pourpuoi il nous est apparu comme dépassant toujours les bornes où nous voulions l'enfermer"[42]. Die Idee Gottes, wesensverschieden von allen anderen Ideen, ist „consubstantielle à l'esprit, non distincte de lui, elle est l'esprit lui-même. L'idée de Dieu n'est pas dans la conscience, elle est conscience"[43].

Wir haben diese Äußerungen angeführt, weil sie u. E. bei manchen Differenzen einen, wenn auch verschieden nuancierten Grundgedanken gemeinsam haben: Daß sich die Descartesschen Gottesbeweise nicht im Logischen erschöpfen. Was ist nun aber jener Gott, auf den die Beweise des Philosophen abzielen? Was ist insbesondere jene ursprüngliche Überzeugung, die nach Lefèvre durch die Gottesbeweise in eine logische Form gekleidet werden soll? Was meinen wir, wenn wir mit Gueroult sagen, unserer Intuition enthülle sich eine Natur, die ihren Grund in sich selbst trage, bzw. im Ich werde ein Anderes (Autre que moi-même) unmittelbar erfaßt? Was besagt jene Gegenwart des Seins in mir, von der Alquié spricht?

W. Schulz — der übrigens in seinem unten zitierten Buch zwar auch versichert: „Die Idee Gottes ist mit mir mitgesetzt"[44], diesen Gedanken jedoch zu einer von den soeben referierten Ansichten abweichenden Folgerung benutzt, indem er fortfährt: „Aber — und das ist das Entscheidende — als *Gegen*begriff zu meinem eigenen

[41] *a. a. O.*, 235.
[42] *a. a. O.*, 236.
[43] *a. a. O.*, 236.
[44] W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 39.

Sein, und darum kann ich diese Idee nicht garantieren"[45], — hat erklärt: „Der Gott Descartes' ist ein Gott der Philosophen und nicht der Gott der Offenbarung"[46].

Diese Feststellung scheint uns zu einseitig zu sein. Sie verkennt, daß Descartes seinen Gott zugleich auch *glaubte*, u. zw. im christlichen Sinne als persönlichen Gott. Daher scheint R. Lefèvre richtiger zu sehen, wenn er schreibt: „Sur l'*esprit divin infini*, il y a place chez Descartes pour une thèse originale, puisqu'il est le Dieu de la religion, et qu'il n'aurait pas admis que celui des philosophes differât de celui des croyants"[47].

Doch eines ist zweifellos richtig: Daß nämlich in den Descartesschen Gottesbeweisen nichts anderes bewiesen wird als die Existenz eines deus philosophorum, und wenn Descartes vorgibt oder glaubt, in ihnen zugleich auch schon den Gott der Offenbarung gefunden zu haben, liegt darin eine Verschiebung der Bedeutung, die den Systemvoraussetzungen nicht gemäß ist. Wenn aber bei Descartes die Überlagerung von traditionellem Gottesbegriff und der Idee des reinen Seins historisch begreiflich ist, so kann sie für eine moderne Interpretation doch nicht mehr zugrunde gelegt werden.

Wenn im folgenden abschließenden Absatz also versucht werden soll, den Grund des „Zirkels" aufzudecken, so wird die Unterscheidung zwischen dem Deus philosophorum und dem Deus theologorum unerläßlich sein — und insofern überschreiten wir die Grenzen der in diesem Absatz referierten Auslegungen —, denn nur so kann die reine Struktur des metaphysischen Gedankens aufgehellt werden. Allerdings geschieht das in dem Bewußtsein, daß diese Scheidung Descartes fremd war, ja, daß er sie sicherlich zurückgewiesen hätte.

Um die folgenden Ausführungen vor Mißverständnissen zu bewahren, ist festzuhalten:

1. Für Descartes ist Gott immer auch ein individuelles Seiendes, ist denkende und wollende Person; der Deus philosophorum ist das Sein jenseits jeder Bestimmung (wie ja auch Descartes gelegentlich sagt „l'être ou ce qui est").

2. Der Descartessche Gott ist Objekt unseres Erkennens; das Sein ist der Horizont der Wirklichkeit überhaupt, auf den jedes

---

[46] *a. a. O.*, 39.
[45] *a. a. O.*, 41.
[47] R. Lefèvre, *La métaphysique de Descartes*, Paris 1959, 71.

Denken eines Objekts verwiesen ist (So stellt auch Alquié fest: „. . . l'être, n'étant pas objet"[48] . . .);

3. Gott hat für Descartes notwendig die Prädikate der absoluten Vollkommenheit und Unendlichkeit; für das Sein als Wirklichkeitshorizont verlieren diese Prädikate ihren Sinn.

Hinsichtlich des so gefaßten Seins soll deutlich werden, daß die Descartesschen Gottesbeweise Wege sind, seine Gewißheit zu entfalten, die unmittelbar und in keiner Weise aufhebbar ist; beziehen wir sie aber auf den individuellen Gott, erweisen sie sich als rational unhaltbar.

IV. Der ontologische Kern der Gottesgewißheit

Im bisherigen wurde bereits eine gewisse Klärung der Struktur der Descartesschen Gottesbeweise erreicht; doch sie erfordert eine Vervollständigung bzw. Vertiefung. Wir haben nämlich wohl gezeigt, unter welcher Voraussetzung allein der Vorwurf des Zirkels entkräftet werden kann, haben diese Voraussetzung aber noch nicht hinreichend begründet. Die Frage nach diesem Grund muß uns nun beschäftigen. Ihre Beantwortung erfordert einige Erläuterungen, die wir hier einschieben; sie werden zu dem Ergebnis führen, daß die Annahme der Priorität des Seins schlechthin vor dem Endlichen nicht nur der letzte Grund der Gottesbeweise, sondern zugleich Ausdruck einer, wenn nicht der tragenden Systemvoraussetzung der Descartesschen Metaphysik ist.

Wir versuchen das Problem dadurch aufzurollen, daß wir mit Descartes folgende Aspekte jeder Erkenntnis unterscheiden:

1. die Idee als modus cogitandi: „Insofern nämlich jene Ideen nur gewisse Weisen des Bewußtseins sind, vermag ich unter ihnen keinerlei Ungleichheit zu entdecken, und alle scheinen gleicherweise von mir auszugehen"[49];

2. die Idee als Abbild der Sache: „. . . insofern aber die eine diese, die andere jene Sache vertritt, sind sie offenbar äußerst verschieden voneinander"[50].

In diesem zweiten Sinne spricht Descartes von der „realitas objectiva" der Ideen, auf die er das Kausalgesetz anwenden zu können meint, da sie als solche nicht „nichts" sind, sondern zweifellos „etwas"[51]. Sie sind als Inhalte gegenüber dem Akt selbständig,

[48] F. Alquié, *a. a. O.*, 232.
[49] *Med.* III, AT VII 40; lin. 7—10.
[50] *Med.* III, AT VII 40; lin. 10—12.
[51] *Med.* V, AT VII 65; lin. 2—5.

d. h., sie haben ihre wahrhaften und unveränderlichen Naturen[52]. — Die Unterscheidung dieser beiden Aspekte findet auch Anwendung auf die Idee Gottes: „Ad id quod objicis de idea Dei solvendum, notare opportet non agi de essentia ideae, secundum quam ipsa est tantum modus quidam in mente humana existens, qui modus homine est perfectior, sed de ejus perfectione objectiva . . .“[53].

Während nun an der Idee im ersten Sinne nicht gezweifelt werden kann, ist sie doch ein unmittelbares Faktum des Bewußtseins[54], so stellt die Ansicht, daß sie eine realitas objectiva, als Abbild der Sache selbst, enthalte, bereits eine Konstruktion dar und ist keineswegs unmittelbare Gegebenheit[55]. Es steht aber außer Zweifel und konnte auch von Descartes nicht übersehen werden, daß die objektive Gültigkeit im Sinne der Korrespondenz von Vorstellungsinhalt und Sache nicht in derselben Weise evident ist wie die Tatsache der Vorstellung als modus cogitandi.

Die Frage der objektiven Gültigkeit der Ideen ist auch für das Verständnis des Zirkels entscheidend.

Das Problem, dem Descartes' Interesse gilt, ist das Verhältnis zwischen dem singulären Akt, der Idee im ersten Sinne, und der Universalität der in ihrem Inhalt erfaßten Beziehungen, der Idee im zweiten Sinne. Es ergibt sich somit eine doppelte Form von Gewißheit: die eine, unbezweifelbare, ist nicht nur Gewißheit meiner selbst, sondern ebenso auch Gewißheit meiner bewußten Akte, der cogitationes; diese Gewißheit ist Daseinsgewißheit. Die andere, grundsätzlich dem radikalen Zweifel unterworfene, ist Gewißheit von Beziehungen, in unserem besonderen Falle der Beziehungen von objektiver Gültigkeit und Allgemeingültigkeit im Descartesschen Sinn. Das Problem kann nun auch so formuliert werden: Wie kann eine im ersten Sinne gewisse Gegebenheit auch Gewißheit im zweiten Sinne involvieren? Oder: Wie kann ein singulärer Akt das Phänomen allgemeiner Gültigkeit begründen?

Die Antwort Descartes' ist bekannt: Die objektive Gültigkeit wird dadurch gewährleistet und gegen den Zweifel abgeschirmt, daß behauptet wird, in dem entsprechenden Akte werde eine ewige und

---

[52] *Med.* V, AT VII 64; lin. 11.

[53] à Regius, [Juni 1641]; AT III 566.

[54] à Mersenne, [21. April 1641]; AT III 360f.: „Pour le docteur qui dit que nous pouvons douter si nous pensons ou non, aussi bien que de toute autre chose, il choque si fort la Lumière Naturelle, que je m'assure que personne, qui pensera à ce qu'il dit, ne sera de son opinion“.

[55] Zur Kritik vgl. A. Kastil, *Descartes*, Halle 1921, bes. 52f.

unveränderliche Wahrheit gemeint, die von Gott abhänge, der insofern in ihr die objektive Gültigkeit garantiere, als jene *vérités éternelles* einerseits als angeborene Ideen die Archetypen des Denkens, als auch andererseits als *essences* oder *natures vraies* die Konstitutionsprinzipien der Dinge sind und diese Übereinstimmung durch die veracitas divina gesichert wird. Descartes läßt sich so weit in derartige platonisierende Gedankengänge hineinziehen, daß er sogar den Ausdruck wagt, die Ideen seien „Abbilder“ der ewigen und unveränderlichen Naturen[56], wenn auch solche Passagen nicht dahingehend interpretiert werden dürfen, als habe Descartes an eine gegenständliche Existenz der ewigen Wahrheiten geglaubt. Es handelt sich einfach um den Ausdruck des Phänomens der übersubjektiven Gültigkeit, die als etwas dem Subjekt gegenüber Vorgegebenes erlebt wird, also als ein Apriori der Gültigkeit, nicht als ein gegenständliches Apriori im Sinne des universale ante res. Wir meinen nicht fehlzugehen, wenn wir annehmen, daß die Ausdrücke „(subjektive) Idee“ und „ewige Wahrheit“ lediglich verschiedene Aspekte derselben Erlebniswirklichkeit bezeichnen, nämlich den Akt- und den Geltungsaspekt: Die Idee als immanenter Gegenstand (die realitas objectiva) ist das Gedachte, *sofern* es subjektiv erfaßter Beziehungszusammenhang ist; „ewige Wahrheit“ ist das Gedachte, *sofern* es als objektiv gültig erfahren wird. Hält man sich das vor Augen, so wird klar, warum Descartes' Ausdrucksweise so merkwürdig zwischen (Begriffs-)Realismus und Nominalismus schwankt. Man vergleiche etwa die erwähnte Deutung der Ideen als „Abbilder“ der natures vraies mit den Aussagen in *Princ.* I, 58 und 59, „nominalistischen“ Aussagen, die unterstreichen, daß auch die allgemeine Idee nur als modus cogitandi da ist. Äußerungen dieser Art sind geeignet, die vielen „realistischen“ Wendungen abzuschwächen, die für sich allein den Eindruck hervorrufen könnten, die ewigen Wahrheiten seien Objekte im Sinne der dogmatischen Philosophen[57].

Phänomenologisch gegeben ist die allgemeine Gültigkeit bestimmter Beziehungseinsichten. Ist die Theorie der Essenzen und ewigen Wahrheiten nun nichts anderes als metaphysische Umschreibung und Einkleidung dieses Phänomens, aufgestellt zum Zweck der Deutung der objektiven und allgemeinen Gültigkeit, die durch die phänomenologische Feststellung noch keineswegs erklärt

---

[56] *Med.* V, AT VII 68; lin. 11—12.
[57] O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris 1921, 153.

ist? Wäre es so, so wäre Descartes in diesem Punkte über eine Tautologie nicht hinausgekommen: Die Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis wird durch die Behauptung der ewigen Wahrheiten „erklärt"; die ewigen Wahrheiten selbst aber sind nichts anderes als der Ausdruck der Tatsache der Allgemeingültigkeit. Die Strukturen des Erkennens werden damit aber nicht eigentlich erklärt, sondern nur auf eine andere, nämlich die metaphysische, Ebene projiziert.

Wäre es aber so, dann leistete die Theorie der vérités éternelles auch nichts hinsichtlich der Sicherung der objektiven Gültigkeit, d. h. der Korrespondenz von Idee und realem Gegenstand. Sie *beschriebe* den objektiven Anspruch der Idee, *begründete* ihn aber nicht.

Die Übersetzung des objektiven Anspruches der Erkenntnis in metaphysische Termini postuliert ein „Jenseits" des Erkennens als Norm dieses letzteren. Grundsätzlich könnte dieses Jenseits auch eine apriorische Regel des Subjekts sein, eine allgemeine Struktur des Denkens als Bedingung der Möglichkeit jeder Einzelerfahrung (so wie Natorp die *Regulae ad directionem ingenii* deutet; aber auch Natorp räumt ein, daß dieser Gesichtspunkt nicht mehr für die *Meditationen* zutreffe)[58]. Für Descartes ist aber sicherlich dieses „Jenseits" in Richtung aufs Objekt zu verstehen: Die ewigen Wahrheiten als Grund der objektiven Gültigkeit des klaren und deutlichen Erkennens sind aufzufassen als Strukturen des Seins selbst, in der metaphysischen Sprache des Descartes: als von Gott geschaffene Wesenheiten. Die Garantie unseres Erkennens ist also in Gott als dem vollkommenen und infolgedessen wahrhaftigen Sein begründet. Deshalb erweist sich die methodische Einengung auf das Ich als unzulänglich zur Sicherung des Erkenntnisanspruches, deshalb tritt neben das Kriterium der Evidenz als zweites das der göttlichen Wahrhaftigkeit. Anders ausgedrückt: das Erkennen ist als Akt des Subjektes nur unzureichend charakterisiert, der Horizont muß sich weiten und das Erkennen gedeutet werden als Erkennen des Seins.

Das Problem des „Zirkels" zeigt sich uns nun in seiner ganzen grundsätzlichen Tragweite: Das subjektiv begriffene Erkennen, auch sofern es evident ist, läßt sich in seinem universalen und objektiven Anspruch nicht sichern, solange nicht gezeigt werden kann, daß in ihm die Strukturen der Wirklichkeit selbst wiederholt werden.

---

[58] P. Natorp, *Le développement de la pensée de Descartes depuis les „Regulae" jusqu'aux „Méditations"*, in *Revue de Métaphysique et Morale* (1896) 416ff.

Vom Subjekt aus aber ist die Wirklichkeit immer nur Erlebnis des Ich, ein echtes Überschreiten der Subjektivität kann nicht gelingen, solange wir in der subjektivistischen Verengung des Gesichtskreises verbleiben, die der methodische Zweifel erzwang. Die Rede von natures vraies et immutables stellt sich unter diesem Blickwinkel als metaphysische Metapher für den universalen und objektiven Anspruch der Erkenntnis dar, und letztlich ist auch die Idee Gottes nichts anderes als der Gipfel eines metaphysischen Überbaues, der über dem subjektiv Gegebenen errichtet wurde. Für diesen Überbau spräche nichts weiter, als daß seine Abbildung auf die Ebene des phänomenal Erlebten mit der Struktur der Erlebnisebene kongruent ist, d. h. mit den Strukturen des subjektiven Erkennens sich deckt. Anders gesehen: Er wäre nichts anderes als die Projektion der Strukturen des Erkennens in einen metaphysischen Raum jenseits des im Bewußtsein Gegebenen. Das Wesen des ganzen Vorgangs bestünde somit in der Hypostasierung subjektiver Momente, und das ganze System würde nur dadurch zusammengehalten, daß in einer metabasis eis allo genos der Gottesbegriff, der wesentlich noetische Funktion hätte (nämlich als letzter Ausdruck der Subjekt-Objekt-Korrespondenz), verdinglicht würde: Gott würde zu einem Gegenstand unter Gegenständen, und als Faktum unter Fakten wäre er so wie jede Tatsache durch einen Beweis festzustellen. Ein solcher Beweis aber müßte deshalb scheitern, weil in der ganzen Konstruktion inhaltlich nur das enthalten wäre, was bereits im Erlebnis gegeben war, d. h., weil kein einziger inhaltlicher Zug dieser Konstruktion ihre metaphysische Wirklichkeit als solche offenbaren würde. Das gesamte metaphysische Stützsystem würde seinerseits gestützt vom erlebnismäßig Gegebenen, das gestützt werden soll: Der Zirkel ist nicht nur ein solcher der Gottesbeweise, sondern des metaphysischen Systems in seiner Gesamtheit! Die in den Gottesbeweisen zutage tretenden Schwierigkeiten sind nur Besonderungen dieser viel grundsätzlicheren Aporie.

Das wäre der Sachverhalt, wenn Descartes wirklich rein vom Subjekt ausgegangen wäre. Wie aber schon im Zusammenhang mit den Gottesbeweisen gesagt wurde, durchzieht das Descartessche Denken ständig das Wissen von der Priorität des Seins schlechthin vor dem endlichen Seienden, insbesondere dem endlichen, beschränkten Subjekt.

Wir müssen uns vor Augen halten, daß die Einengung aufs Subjekt lediglich einem methodischen Aspekt entspricht, einem Aspekt,

der dem Gewißheitspostulat gehorcht. Dieses Postulat fordert die Ausklammerung alles dessen, was irgendwie dem Zweifel unterworfen erscheint. Der Zweifel bezieht sich stets nur auf bestimmte Dinge, die innerhalb eines Horizonts der Wirklichkeit begegnen, der selbst nicht bezweifelt werden kann. Und selbst wo die Existenz der Außenwelt ausgeklammert werden soll, bedeutet „Welt" nur die Summe aller einzelnen Dinge, nicht aber den Horizont aller möglichen Wirklichkeitssetzung. Descartes *konnte* diese Einengung nur vornehmen, indem er von dem Wirklichkeitshorizont, innerhalb dessen jede besondere Erfahrung erst möglich ist, ausging. Dieser Wirklichkeitshorizont bleibt vom Zweifel unbetroffen, er ist der umgreifende Rahmen, innerhalb dessen auch das Subjekt allein faßbar wird. Wenn auch jede einzelne objektive Erfahrung ausgeklammert wird — der Wirklichkeitshorizont als solcher läßt sich nicht ausklammern, weil nur *in ihm* Wissen möglich ist, auch das Wissen um meine eigene Existenz. *Darum* wird Descartes schließlich immer wieder die Priorität des Seins vor jedem bestimmten Seienden verteidigen.

Der methodisch ursprünglich *nicht beachtete* Horizont muß aber wieder in seine Rechte eingesetzt werden, wenn es darum geht, das Erkenntnisphänomen zu deuten. Halten wir uns vor Augen, daß Descartes als Systematiker nur das gelten lassen wollte, was innerhalb des methodischen Fortschreitens des Aufbaus gesichert erscheint, so wird klar, daß er vom Subjekt her einen Zugang zum Seinshorizont suchen mußte, der doch immer mitgemeint ist, schon im Cogito ergo sum, ja schon in den einzelnen Schritten des Zweifels. Was sich als Gottesbeweis darstellt (und als solcher logisch problematisch ist), ist Restaurierung des ursprünglichen Wirklichkeitsbewußtseins, das unter dem Gesichtspunkt der Methode nicht explizit herangezogen wurde (aber ohne weiteres unter anderem Gesichtspunkt hätte herangezogen werden können, wenn man einen in anderer Richtung einseitigen Weg der Grundlegung beschritten hätte). Die methodische Einengung läßt sich aber dauernd nicht festhalten. Der direkte Weg zur restitutio in integrum wäre nun die unmittelbare Anerkennung der Wirklichkeit im Ganzen gewesen; Descartes jedoch glaubte, einen indirekten Weg einschlagen zu müssen, um dem System von der gewählten Einseitigkeit her Kohärenz zu sichern. Dieser Versuch war zum Scheitern verurteilt.

Weil aber der Wirklichkeitshorizont wenigstens implizit immer gegenwärtig bleibt, ist er auch im Cogito ergo sum noch mitgemeint; ihn zu entfalten, war die Aufgabe, der die Gottesbeweise genügen

sollten. Die in den Beweisen in jedem Falle vorausgesetzte Priorität der Gottesidee muß nun als Ausdruck des implizit vorhandenen Seinshorizontes verstanden werden. Ihn sichtbar zu machen, zieht Descartes Prinzipien heran, die ihrerseits der Sicherung bedürftig wären, so das Kausalprinzip oder das Prinzip der Subjekt-Objekt-Korrespondenz. Der wahre Weg wäre gewesen, auf die methodische Vereinseitigung hinzuweisen, der das System den subjektiven Ausgangspunkt verdankt. So und nur so wäre deutlich geworden, daß neben der Gewißheit des „Ich bin" die andere ontologisch gleichursprüngliche der Wirklichkeit als solcher steht, die daher nicht eigentlich zu *beweisen*, sondern einfach *aufzuweisen* ist.

Die Gewißheit des Ich, die im reflexiven Akt des radikalen Zweifels erzeugt wird, erfordert als Horizont, innerhalb dessen sie als bestimmte Gewißheit gesetzt wird, den Gedanken des Seins als solchen. Im Rahmen der Cartesianischen Methode wird die Gewißheit der Wirklichkeit abhängig gemacht von der Gewißheit des „Ich bin"; aber die Gewißheit des „sum" selbst erfordert als Horizont die Gewißheit des Seins, l'être ou ce qui est: und eben hierin hat der Zirkel seinen Grund.

Die Idee Gottes erhält bei Descartes also eine gnoseologische Funktion: Es ist der Anspruch auf Objektivität, der in ihr expliziert wird. Diese Explikation wird für Descartes zugleich Objektivation, Verdinglichung. Die Idee Gottes hat aber vor allem einen ontologischen Sinn: Sie repräsentiert die Wirklichkeit schlechthin, den Möglichkeitshorizont jedes Denkens.

Daher konvergieren in der Gottesidee zwei verschiedene Momente: Einerseits wird Gott als reales bestimmtes Seiendes gedacht, andererseits enthüllt er sich als Symbol des Seins schlechthin. Die Uneinheitlichkeit besteht also darin, daß Gott zugleich ein Faktum und der Horizont der Setzung von Fakten ist. Der circulus vitiosus ist nicht zuletzt auch das äußere Zeichen dieser Überlagerung. Stünde der Gewißheit des „Ich bin" nur die reine Gewißheit der Wirklichkeit überhaupt gegenüber, so wäre auch von einem Zirkel nicht die Rede; erst wenn, wie es bei Descartes der Fall ist, das Sein im allgemeinen zum individuellen Gottesbegriff konkretisiert wird, wenn also Ich und Gott als zwei Seiende begriffen werden, wird der Zirkel unvermeidlich.

Die Gewißheit der Wirklichkeit ist reine Daß-Gewißheit vor aller Evidenz von Beziehungen. Als solche ist sie logisch-relational unaussprechbar. So wie aber der mathematische Grundzug seines Denkens Descartes veranlaßte, die Daseinsgewißheit des „Ich bin"

in eine Beziehung aufzulösen, so geschieht es nun auch hinsichtlich der Gewißheit des Seins: Systematische und wohl auch didaktische Motive veranlassen den Philosophen, in die Form einer deduktiven Demonstration zu entfalten, was wesentlich undemonstrierbar, da nicht in Form von Beziehungen ausdrückbar, ist. Die Metaphysik ist im Grunde Wissen ontologischer Art, Wissen um die Wirklichkeit in ihrem reinen *Daß*; als *systematische* Metaphysik trachtet sie die Daß-Gewißheit in ein Gefüge von Beziehungen einzubauen und dadurch in den Bereich logischer Beweisbarkeit zu erheben. Die Analyse der Descartesschen Gottesbeweise zeigt, daß dieser Versuch nur bedingt glücken kann: Wie jedes Beziehungssystem mit objektivem Anspruch stößt auch das Cartesianische auf jene Grenze der Deduzierbarkeit, die durch das unaufhebbare Wissen von der Wirklichkeit gezogen ist.

HYPOTHESIS AND EXPLANATION IN KANT'S PHILOSOPHY OF SCIENCE*

by ROBERT E. BUTTS

I. Introduction

Kant's substantive contributions to the epistemology of science—his analysis of categories in terms of rules, his recognition of the inadequacy of empirical attempts at a justification of induction, to name only two — are fairly well recognized today; and the frequency with which his views are cited (both correctly and incorrectly) bears sufficient testimony to the lasting value of his work in the philosophy of science. However, certain aspects of Kant's philosophy of science are not so well known nor their importance recognized. For example, the formal considerations on methodology contained in the "Transcendental Doctrine of Method" in the *Critique of Pure Reason* are, except for the celebrated distinction drawn between philosophy and mathematics, largely unexplored. Perhaps this is in part because Kant's major commentators have found the task of getting beyond the "Analytic" of the first *Critique* too great and also in part because the formal analysis of methodological problems has so rapidly gone beyond the Kantian historical frame of reference.

Nevertheless, to ignore Part II of the first *Critique* is to miss some of Kant's finest philosophic moments. It has always been admitted that the "Doctrine of Method" provides a kind of bridge between knowledge and belief and thus functions as a preface to the later *Critiques*. In addition, some of Kant's thought in this section shows how fully absorbed he was in the atmosphere created by several prevailing attitudes, like the desire (found in Hume and Reid, among others) to keep creative imagination (as in art) and philosophical activity (as in philosophical analysis and natural science) distinct. Finally, there are suggestions in the "Doctrine of Method" which, when reformulated in more contemporary language,

* A much shorter version of this paper was read before Section XI of the 1960 Congress for Logic, Methodology, and Philosophy of Science held at Stanford University, August 24—September 2, 1960.

enable us to see a little more clearly the relation between physics and philosophy or more generally between the sciences and philosophy.

In what follows I shall endeavor to make these claims clear and justified by means of an analysis of Kant's conception of the role of explanatory hypotheses in science. At points in this analysis, I shall draw some parallels between Kant's thought on hypotheses and that of others in the Eighteenth Century. Also, since some aspects of Kant's thought stand out more clearly through confrontation with recent extensions or interpretations of his views, I shall make references to contemporary "Kantians" to illuminate certain points in the discussion.

II. Programmatic Principles in Science

Kant's views on the nature and adequacy of hypotheses are mainly contained in Chapter I, Section 3 ("The Discipline of Pure Reason in Regard to Hypotheses") and in Chapter II, Section 3 ("Opining, Knowing and Believing") of the "Transcendental Doctrine of Method"[1]. In the chapter on "Discipline"[2] Kant is discussing what some regard as methodology proper, and it is against this background that I wish to discuss his views on hypotheses.

Kant reminds us that when we are concerned with the formal conditions of a system of pure reason we need not criticism but *discipline*. We need to erect "a system of precautions and self-examination"[3] because we have to deal in the case of systems of pure reason with "a whole system of illusions and fallacies"[4]. In his meaning of "discipline", Kant is explicit: "The compulsion, by which the constant tendency to disobey certain rules is restrained and finally extirpated, we entitle *discipline*"[5]. It is, of course, the metaphysical "tendency" that Kant is here concerned to discipline. We know at the outset of this discussion that his analysis of method will endeavor to accomplish two things. He will try to show the rules by means of which the philosopher (the natural scientist) must proceed if he wishes to produce positive knowledge of experience,

---

[1] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, [1781, 1787], A 769—782, B 797—810; A 820—830, B 848—858, Norman Kemp Smith translation, London 1950.

[2] *Ibid.*, A 709—794, B 737—822.

[3] *Ibid.*, A 711, B 739.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, A 709, B 737.

and he will endeavor properly to distinguish science from metaphysics, to solve what Popper has called the "demarcation problem"[6].

Of course for Kant the demarcation problem was already solved in Part I of the first *Critique*, and its solution is brought to bear on the question of what constitutes an adequate hypothesis. In fact, as the opening sentence in the section on "Pure Reason in Regard to Hypotheses" shows, it is precisely his solution of the demarcation problem — a solution that sharply contrasts positive scientific knowledge and speculative metaphysics — that makes it imperative for Kant to consider the question of criteria for adequate hypotheses. He writes:

Since criticism of our reason has at last taught us that we cannot by means of its pure and speculative employment arrive at any knowledge whatever, may it not seem that a proportionately wider field is opened for *hypotheses?* For are we not at liberty, where we cannot make assertions, at least to invent theories and to have opinions[7]?

Kant's answer to both questions is "no" and the argument that follows this passage is designed to exhibit the conditions under which alone hypotheses may legitimately be entertained. Hypotheses, on Kant's view, are creations of the imagination, in a nontechnical sense of "imagination" unlike the various precise senses of the word found in the "Analytic"[8]. Kant also uses the word "hypothesis" in several places as synonymous with "opinion." Both identifications appear unfortunate to a twentieth-century reader, for to identify "hypothesizing" with "imagining" suggests that hypotheses are *only* fictions, and to identify "hypothesizing" with "opining" makes it appear that hypotheses are purely subjective feelings. The second identification may seem even more paradoxical when we consider Kant's explicit definition of "opining." "*Opining* is such holding of a judgment as is consciously insufficient, not only objectively, but also subjectively"[9]. What is here implied is that hypotheses in their scientific employment will never be more than *consciously* recognized fictions. This conclusion is only a half-step removed from the shallow positivism sometimes associated (mistakenly) with Newton's celebrated "*hypotheses non fingo*."

The key to unravelling the puzzle (if one agrees that it is puzzling to be driven into regarding Kant as a kind of positivist) is provided by

[6] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York 1959, 34, 311.
[7] Kant, *Op. cit.*, A 769, B 797.
[8] *Ibid.*, A 102, A 118—119.
[9] *Ibid.*, A 822, B 850.

recognizing that in a very crucial sense Kant accepts the Newtonian dictum, since his distinction between reliable knowledge and metaphysics (it is after all the metaphysical "tendency" to disobey sound methodological rules that is to be "disciplined"), if correct, warrants the claim that genuine knowledge possesses both universality and necessity. And surely these are not characteristics of opinions or hypotheses. So regarded, Kant's discussion of hypotheses in the section in the "Doctrine of Method" may be seen as both a defense and a reinforcement of Newton's methodological postulate. But this is true — and this is the capital point — only where the problem is one of keeping metaphysics out of science. Grant Kant that this divorce is necessary, and he is willing to concede that there are three legitimate senses in which one may utilize hypotheses, two related to the question of employment of hypotheses in science, one related to the usefulness of hypotheses in philosophical polemics.

Leaving out of account here Kant's discussion of the polemical use of transcendental hypotheses (metaphysical ideas in no way based upon experience) and the practical use of metaphysical ideas, as in religion and ethics, the two senses in which hypotheses may be thought of as permissible in science warrant full attention.

Hypotheses in science have for Kant either an explanatory or a programmatic (regulative) use. We remember from earlier discussion in the first *Critique*[10] that any concept of pure reason, though no object met with in actual experience is ever subsumed under it, may function in thinking as a heuristic principle giving order and coherence to scientific systems and perhaps suggesting new avenues of empirical research. It is thus quite admissible to *think*, say, that the soul is simple, and thus to interpret mental activity as based essentially upon an inherent unity of psychic faculties, but we can never *know* this to be so. Furthermore, in Kant's view we can never legitimately *assume* it as an *explanatory* hypothesis because concepts of reason, even in their regulative employment, fail to satisfy the categorial conditions making knowledge possible.

Another way of putting this point with respect to the programmatic employment of hypotheses (e. g., the simplicity of the soul) is exhibited by Kant in his famous assertion that in science — in

---

[10] *Ibid.*, "The Regulative Employment of the Ideas of Pure Reason", A 642, B 670.

this case psychology — we will proceed *as if* mental behavior was connected in a self-identical simple mental substance[11]. I do not think, however, though one may surely put Kant's point in this way, that what is here involved is Vaihinger's famous Fictionalism. Kant's thinking here more closely corresponds to that of certain contemporary philosophers, Margenau[12] and Körner[13] for example, who think of metaphysical ideas in their regulative employment as providing programmatic contexts in which mathematical scientific theories of a certain type are to be constructed. An example will perhaps make this clear.

In their 1935 paper on quantum mechanics Einstein, Podolsky and Rosen proposed the following criterion of "physical reality".

> If, without in any way disturbing a system, we can predict with certainty (i. e., with probability equal to unity) the value of a physical quantity, then there exists an element of physical reality corresponding to this physical quantity[14].

On the basis of this criterion the authors reject the explanatory formalism provided by quantum mechanics as inadequate. This rejection does not mean that Einstein and the others "knew" (as a matter of scientific discovery) that physical realities are those whose existence is guaranteed by the fact that deterministic laws can be written for describing their behavior. All it means is that a certain regulative — essentially normative — principle was at work in their thinking about quantum descriptions. The reality criterion amounts to what Margenau calls a "metaphysical requirement"[15] of physical constructs: it is a principle which all physical systems must satisfy in order to be acceptable to the named authors. Körner puts the point even more neatly: these metaphysical propositions "... function as regulative principles governing more or less strictly the search for physical formalisms and the choice between them"[16].

Kant must be regarded as having come upon a genuinely helpful way of conceiving the relationship between metaphysical ideas and

---

[11] *Ibid.*, A 672, B 700.

[12] HENRY MARGENAU, *The Nature of Physical Reality*, New York 1950.

[13] STEPHAN KÖRNER, *On Philosophical Arguments in Physics*, in *The Structure of Scientific Thought*, ed. E. MADDEN, Boston 1960, 106. Cf. KÖRNER, *Kant* (Pelican Books), 1955, 103—104.

[14] A. EINSTEIN, B. PODOLSKY and N. ROSEN, *Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, in *Physical Review* 47 (1935) 77.

[15] MARGENAU, *Op. cit.*, 75.

[16] KÖRNER, *On Philosophical Arguments in Physics*, 109—110. For a fuller discussion of what Körner there refers to as metaphysical "directives" see Chs. XXX—XXXIII in his *Conceptual Thinking*, New York 1959.

"constitutive" principles yielding knowledge. He seems to have been the first to recognize explicitly that to *think* nature in certain terms is not to *assume* that these terms count as a sound explanation of nature's behavior[17]. Put in contemporary analytic language, Kant recognized that the logical grammar of "to think" is not the same as that of "to assume." If we interpret Kant's view of regulative principles in light of the above suggestions, then his position comes down to saying that, for example, *to think* nature as determined (say in the Newtonian sense) is to decide that no explanation of nature in non-deterministic terms will be acceptable. It is *not* to say that success in explaining nature deterministically *confirms* that it is so. One can *confirm* (empirically) an explicit *assumption* because an assumption is either true or false. But a *thinking-of* nature as such-and-such is not either confirmable or disconfirmable. It is a program only, a decision to carry on science in one way rather than another. Kant therefore seems to have known that adopting a rule for playing a game of a certain kind is not the same as establishing a case by experimental or observational means.

III. The Role of Categories in Scientific Explanation

Kant thus thinks it legitimate to employ metaphysical propositions programmatically in constructing scientific systems and in carrying out research. His willingness to admit the importance of these regulative ideas is sufficient warrant for removing the implication of positivism which his remarks at places in the "Doctrine of Method" suggest. When Kant's discussion moves from regulative ideas to the use of hypotheses in science proper — the use of empirical guesses thought to be either true or false — he is quite explicit about the conditions that must be satisfied by any admissible scientific (empirical) hypothesis. What Kant must show is that, given his definition of "opinion" and his conviction that metaphysical propositions are *per se* mere personal convictions (mere creatures of the "visionary" imagination), scientific hypotheses are rendered legitimate with reference to the presuppositions making knowledge of experience possible. As we might expect, therefore, his theory of scientific hypotheses must be developed in a way showing their use to be wholly consistent with the results of the "Transcendental Analytic", which explicitly determine the limits of reliable scientific knowledge.

---

[17] KANT, *Op. cit.*, A 771—772, B 799—800.

The paragraph in which Kant indicates the first condition for an adequate hypothesis is worth quoting in full.

> If the imagination is not simply to be *visionary*, but is to be *inventive* under the strict surveillance of reason, there must always previously be something that is completely certain, and not invented or merely a matter of opinion, namely, the *possibility* of the object itself. Once that is established, it is then permissible to have recourse to opinion in regard to its actuality; but this opinion, if it is not to be groundless, must be brought into connection with what is actually given and so far certain, as serving to account for what is thus given. Then, and only then, can the supposition be entitled an *hypothesis*[18].

In this interesting paragraph several crucial points are in need of separate treatment in order to catch the full meaning of Kant's brief statement of the criterion.

First, it is important to understand why Kant thought it necessary to deal with hypotheses as functions of the *imagination*, a conception insisted upon by him throughout the "Doctrine of Method". Thus he writes: "Outside this field [the series of objects of experience], to form *opinions* is merely to play with thoughts"[19]. And again:

> I must never presume to *opine*, without *knowing at least something* by means of which the judgment, in itself merely problematic, secures connection with truth, a connection which, although not complete, is yet more than arbitrary fiction. Moreover, the law of such a connection must be certain. For if, in respect of this law also, I have nothing but opinion, it is all merely a play of the imagination, without the least relation to truth[20].

There is a substantive point in these references to imagination (in the sense of "fancying", "playing with ideas"), for Kant must show that warranted empirical hypotheses are more than mere fictions, and he must also show that the *only* warranted hypotheses are *empirical*. His debt to eighteenth-century Newtonianism and to the British empirical tradition generally is here in evidence. This is precisely the tradition that had established it as a dogma that scientific thought or "philosophical talent" was incompatible with creative imagination, with the necessary corollary that speculative system-building and scientific work are fully distinct. The precedents for this context of thought in the Eighteenth Century are so plentiful that it seems unreasonable not to regard Kant as heir to this tradition. Indeed, the positive use to which he puts one form of the distinction in the *Critique of Judgment* provides additional strong evidence of Kant's heavy reliance on the dogma[21].

---

[18] *Ibid.*, A 769—770, B 797—798.

[19] *Ibid.*, A 775, B 803. [20] *Ibid.*, A 822, B 850.

[21] IMMANUEL KANT, *Critique of Judgment*, trans. J. BERNARD, New York 1951, 10—17. Here Kant distinguishes between synthetic *a priori* principles as rules of

Perhaps the distinction between what Kant calls "inventive imagination" and "visionary imagination" begins with Newton's critique of the speculative excesses of Cartesian physics. Surely it is to be found abundantly stressed in both the French and British lines leading out of Newtonianism. In France, Condillac's distinction between speculative, hypothetico-deductive and inductive systems of science in his *Traité des systèmes* implicitly accepted the distinction. Elsewhere I have shown that d'Alembert was the chief French spokesman for the distinction[22]. In the "Discours préliminaire" he wrote: "The taste for systems, a taste more appropriate for flattering the imagination than for enlightening the reason, is today almost completely banished from sound treatises"[23].

In the British tradition, Hume is busy in both *Treatise* and *Inquiry* distinguishing "serious conviction" from "poetical enthusiasm," correct judgment from imagination[24]. The *Treatise* even gives evidence that Hume regarded the creative imagination as a sort of pathological state (shades of Plato?): "... a lively imagination very often degenerates into madness or folly"[25]. In the same vein, Thomas Reid insists on the separation of poetry and philosophy (traditional metaphysics being identified with poetry), imagination and conception. His famous statement in the *Inquiry* is a fair summary of eighteenth-century thought on this matter.

> It is genius, and not the want of it, that adulterates philosophy, and fills it with error and false theory. A creative imagination disdains the mean offices of digging for a foundation, of removing rubbish, and carrying materials; leaving these servile employments to the drudges in science, it plans a design, and raises a fabric. [But] ... happily for the present age, the castle-builders employ themselves more in romance than in philosophy. That is undoubtedly their province, and in those regions the offspring of fancy is legitimate, but in philosophy it is all spurious[26].

I am not suggesting that Kant was familiar with the details of this eighteenth-century climate of opinion; I am however prepared

---

understanding and judgments of freedom as rules of *understandability*. The non-categorial use of judgments of freedom accounts for the possibility of artistic creation or more generally for the possibility of culture as distinct from nature.

[22] *Rationalism in Modern Science: D'Alembert and the Esprit Simpliste*, in *Bucknell Review* VIII, 2 (1959).

[23] Jean le Rond d'Alembert, *Oeuvres Complètes*, Paris 1821—22, I, 31.

[24] David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, [1748], ed. Charles Hendel, New York 1955, 170; and *A Treatise of Human Nature*, [1739], ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1951, 123, 267, 630—632.

[25] Hume, *Treatise*, 123, 630—632.

[26] Thomas Reid, *Inquiry Into the Human Mind*, [1764], in *The Works of Thomas Reid*, ed. W. Hamilton, 7th ed., Edinburgh, 1822, I, 99.

to insist that Kant's own advocacy of the difference between science as reliable knowledge and metaphysics as visionary play of the imagination bears evident testimony to his having a rightful place in the two traditions indicated. There is much more to the story than I have here related[27], but it appears true that the history of classical modern philosophy — so far as it tends to culminate in Kant — might be read more correctly (certainly more interestingly) if Kant's philosophy were regarded not only as a synthesis of rationalism and empiricism, but also as the final constructive making of the distinction here being discussed. At the very least these remarks on the context of Kant's thought bear witness to one other important respect in which the first *Critique* is a vindication of Newtonianism.

The next major aspect of Kant's statement of the first criterion for an adequate hypothesis — this in part follows from his distinction between "visionary" and "inventive" imagination — is his view that a proper scientific hypothesis must be grounded on some reliable basis. As he puts it, we are not entitled to have opinions about the course of nature until we "know at least something by means of which the judgment . . . secures connection with truth," until we establish something certain, namely, "the possibility of the object itself". Finally, the hypothesis must "account for" what is given, that is, must *explain* some phenomenon.

What Kant has in mind here is related to the positive case he makes out for the "possibility of experience" in Part I of the *Critique*. Since Kant himself often illustrated his views by means of the example of causality, it will be well to limit ourselves here to discussing so-called *causal* hypotheses. The question now becomes: when are we entitled to hypothesize causes or propose causal explanations? Kant's answer would be that we must first of all experience series of objects arranged in causal sequence. But this is never a wholly empirical matter. For Kant the guarantee that certain objects of experience are causally ordered is obtained from

[27] For example, there is evidence in some of Kant's pre-critical works that he had come to identify the speculative excesses of metaphysics with imaginative castle-building. As early as 1755 in *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* he begins to reject the notion that ideas are only acceptable when incorporated into comprehensive rationalistic systems, and in 1766 in *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* he specifically identifies certain types of spiritualistic metaphysics with fanciful dream castles. Much work still remains to be done on Kant's pre-critical attitudes towards both science and philosophy.

the category of causality and from the synthetic *a priori* principle — functioning as a rule — that every event has a cause.

It must be recalled that for Kant the "possibility" of objects of experience is established (in the "Analytic") by the complicated attempt to show that no knowledge of sense experience is possible without a set of synthetic *a priori* principles ordering and interpreting mere sensuous intuitions. To hold, then, that no hypothesis is admissible that is not "connected with the given" by means of a law which is certain and is not based on the possibility of the object it is introduced to explain, is to hold that no hypothesis about nature is justified unless it is compatible with a category and its attendant rule of the understanding. Thus causal hypotheses are legitimate in science because the possibility of experiencing objects in causal sequence is provided for by the category of causality, and the law connecting the hypothesis with objects of experience — the synthetic *a priori* rule "every event has a cause" — is for Kant certain because it is both *universal* (applying to all "possible" experience) and *necessary* (it cannot be denied without contradicting the very possibility of having knowledge-yielding experiences).

It must I think be remarked that in general Kant was quite right in insisting that scientific hypotheses fulfill the requirement that propositions offered in explanation of sensory experience be connected with possible objects of experience by laws of connection that are themselves certain, even though the details of this contention are not free from dispute. He was after all dealing with the question of the legitimacy of *explanatory* hypotheses. Kant did not think of explanation in terms of the deductive model, and this is one of the reasons why he nowhere offers the so-called "predictability criterion" of adequacy for hypotheses[28]. How are we, then, to justify the introduction of a hypothesis if its predictive power is not to be taken as the key index of its explanatory force? Kant's problem is really the problem of *relevance*: when is the proposed

---

[28] See the classic paper by CARL HEMPEL and PAUL OPPENHEIM, *The Logic of Explanation*, in *Readings in the Philosophy of Science*, ed. E. FEIGL and M. BRODBECK, New York 1953, 319. Recent discussion of the nature of explanation tends to react unfavorably to this deductive model and to stress something like Kant's view of explanation as increase of understanding. See, e. g., I. SCHEFFLER, *Explanation, Prediction and Abstraction*, in *British Journal for the Philosophy of Science* 7 (1957) 293; N. RESCHER, *On Explanation and Prediction*, *ibid.* 8 (1958) 281; J. YOLTON, *Explanation*, *ibid.* 9 (1959) 194; and N. R. HANSON, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1958.

hypothesis relevant to the occurrences it is supposed to explain? Furthermore, since the question of relevance is construed byKant in terms of significance, or better *intelligibility*, rather than in terms of the predictive power of an explanation, what he needs is a criterion for the adequacy of a hypothesis that separates explanations that make events intelligible from those that do not.

To give an explanation in the sense of rendering an event intelligible, rather than in the sense of offering a hypothesis with strong predictive force, is a matter of reducing the unexplained event to an acceptable explanatory basis. Of course the basis must itself not stand in any need of explanation (in Kant's term, must not be merely another "opinion") or else an explanation has surely not been given. The methodological implication of an infinite regression of explanatory bases was unacceptable to Kant and has been to all methodologists. Now it may be that one person's conception of an acceptable explanatory basis differs from that of another only on the grounds of what Professor Goodman has recently called the "philosophic conscience"[29] of that individual. It would certainly seem to be the case that the question of justifying the basis of all justification or explaining the basis of all explanation is a kind of contradiction in terms. One must accept *something* without explanation, an admission that seems to be as old as Aristotle. Thus whether we go along with Kant and regard the basis of explanation as certain, or construe the explanatory basis as a program for the construction of theories of a certain type, or pass the whole matter off as a simple question of "philosophic conscience" is really irrelevant. Just as clarification can only be attained on the basis of that which is taken as clear without being itself in need of further clarification, so explanation can only be given on the basis of that which is taken as justified without being itself in need of explanation.

Kant's own decision on the matter of an acceptable basis for scientific explanations is clearly stated:

In the explanation of given appearances, no things or grounds of explanation can be adduced other than those which have been found to stand in connection with given appearances in accordance with the already known laws of the appearances[30].

Kant always insists that categories can only be properly used in application to experience. It is thus categorized experience itself that determines the relevance of a hypothesis. We can only hypothesize explanations when these are consistent with empirical laws

---

[29] Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge (Mass.) 1955, 37.

[30] Kant, *Critique of Pure Reason*, A 772, B 800.

already established by experience. The laws themselves in turn depend upon subsumption of the events they describe under categories by means of *a priori* rules. On this point Kant is again unequivocal.

> Opinions and probable judgments as to what belongs to things can be propounded only in explanation of what is actually given, or as consequences that follow in accordance with empirical laws from what underlies the actually given. They are therefore concerned only with the series of the objects of experience. Outside this field, to form *opinions* is merely to play with thoughts. For we should then have to presuppose yet another opinion — the opinion that we may perhaps arrive at the truth by a road that is uncertain[31].

The results of Kant's discussion thus far now ought to be clear. Because reliable knowledge is always knowledge of experience, an adequate explanatory hypothesis needs to account *only* for the given experience. A hypothesis can so account for the given experience only if it is based on what is already known about experience and formulated in well-established empirical laws. Finally, since empirical laws are only possible on the basis of certain categorized experiences in compliance with synthetic *a priori* principles of the understanding, these principles and the categories they apply are the final explanatory basis of any hypothesis attempting to render intelligible some item of actual experience. Any explanation seeking to go beyond given experience *must* on this view amount to mere castle-building because for Kant the possibility of an object of experience can only be established by those principles which in turn render true and intelligible *only* experience. The circularity of this criterion is obvious, and is the same circularity to be noted in Kant's "transcendental deduction" of the categories[32]. Here as elsewhere the certainty of Kant's explanatory basis is analytic. The justification of the categories is ultimately that experience is impossible without them, and the justification of the possibility of knowledge-yielding experience is that such experience is categorized in just certain ways. In the tight architectonic of Kant's system it is logically inevitable that his account of the adequacy of a hypothesis should share the circularity of his initial justification of the categories in the "Analytic."

IV. A Priori and Deductive Explanations

I turn now to what Kant calls the "second requirement for the admissibility of an hypothesis," though I think it can be shown

[31] *Ibid.*, A 775, B 803.

[32] See KÖRNER, *Kant*, 68—69.

that it is not a separate criterion, but only an extension of the first. Kant says that a hypothesis must account adequately "*a priori* for those consequences which are [*de facto*] given"[33]. He has already determined the sense in which an explanatory hypothesis must be able to account *a priori* for the data it is intended to make intelligible. Normally when we think of ways of accounting for facts *a priori* we either conclude with Hume that any such attempt is doomed to failure or we think (after the fashion of the widely discussed deductive model of explanation) that the only way in which we can account *a priori* for given experiences is by showing that a statement describing these experiences is logically implied by some law. Hume's way, of course, limits science to description, and we are then hardly entitled to talk about explanations at all. It is clear also that Kant would not accept the deductive model for explicating explanations.

I have already shown that Kant does not explicate the notion of explanation in deductive terms because he does not require predictive power of a hypothesis. Furthermore, on the deductive model of explanation, an event is explained if it could have been predicted on the basis of a known law, which is to say if a statement describing it is logically implied by that law. This account makes the law, or some deductively derivable implication of the law, the explanatory hypothesis. On Kant's view, however, phenomena are not explained by being shown to be deductive consequences of laws *only*; they are explained when the connection between the hypothesis and the phenomena is *certain*, that is, provides an acceptable explanatory basis. As argued above, this makes the principles of the understanding and their associated categories the ultimate bases of explanation.

Quite generally, then, we can account *a priori* for a given experience only if the connection between the judgment (in this case a hypothesis or opinion) and the experience is given, that is, if the law connecting the judgment and the object is certain[34]. Thus, for example, we are entitled on Kant's theory to make guesses about the causes of an event because of the certainty — the universality and necessity — of the causal principle. If we have a rule for connecting events of type X with events of type Y (the rule of under-

---

[33] KANT, *Op. cit.*, A 774, B 802.

[34] *Ibid.*, B 166. "... *There can be no* a priori *knowledge except of objects of possible experience*". (Kant's italics.)

standing associated with the category of causality) we may, on appearance of Y_1, hypothesize X_1 as its cause. The guess may be wrong, but in Kant's theory we are entitled to make it, since *a priori* we can account for Y_1 by means of X_1. We can so account for Y_1 by means of X_1 only because the causal principle guarantees that every event has a cause.

For Kant it is mistaken to say that "X_1 is the cause of Y_1" is an explanatory hypothesis merely in virtue of its being an empirical law (if indeed it is a law). The event Y_1 is "explained" by being brought into connection with X_1 by means of the causal principle, which principle subsumes the connected events under the category of causality. But it is not enough to think that since "X_1 is the cause of Y_1" is subsumed under, is an instance of, "every event has a cause", it is therefore a merely deductive consequence of this causal principle. "Categorial subsumption" is not the same as "logical subsumption". For to deny the statement "X_1 is the cause of Y_1" while accepting the statement "every event has a cause" is not to be involved in logical contradiction. Rather, such a denial would only amount to a decision not to think nature in causal terms, at least in this instance. We are of course free to do this if we wish, but Kant would say that such a denial rendered knowledge-yielding experience impossible[35].

Acceptance of logical contradictions makes all *thinking* impossible. However, on Kant's distinction between "thinking" and "knowing", we are justified in holding that we can *think* nature in any way we wish provided only that our thoughts are consistent with one another[36]. There is only one way in which we can *know* nature, and that is through subsumption of events under categories by means of rules of the understanding. The "necessity" associated with the synthetic *a priori* principles of the understanding is then somewhat broader in scope than that involved in the ordinary notion of "logical necessity".

Again we are driven to the recurring theme of Kant's entire discussion of hypotheses. A hypothesis may be regarded as legitimate only if its ultimate justification can be given in terms of the categories. In the above example, the statement "X_1 is the cause of Y_1" is a legitimate explanatory hypothesis only because the causal principle subsumes the connection between X_1 and Y_1 under the category of causality. For Kant this is the only sense in which we

[35] Cf. Körner, *Op. cit.*, 25, for another treatment of this point.
[36] Kant, *Op. cit.*, B xxvi—xxviii, B 166—167, A 771, B 799.

may say that "X_1 is the cause of Y_1" explains Y_1, or makes Y_1 intelligible. "Categorial subsumption" provides object-statements with *meaning*; it does not link object-statements with empirical laws by way of predicting the object-statements on the basis of the laws. To render nature intelligible — and this means to give significant explanations of the course of nature — we must know before prediction the *form* our laws will take. Nature, for Kant, does not speak for itself in a ready-made grammar. The categories supply the grammatical (i. e., epistemological) form, experience supplies the detailed content. On the deductive model of explanation, predictability is the only intelligibility principle. Acceptance of such an explanatory basis is not wrong; for Kant, I think, it would simply provide too narrow a basis for the more comprehensive kind of understanding of nature which he thought science makes possible.

The discussion above shows, I think, that Kant's second criterion for an acceptable hypothesis is only an extension of the first, since the explication of the notion of "accounting *a priori* for an event" takes us directly back to the first (and I think Kant's sole) criterion. When Kant says, "The second requirement for the admissibility of an hypothesis is its adequacy in accounting *a priori* for those consequences which are [*de facto*] given", he means only to underscore points made above in this paper concerning the acceptability of an explanatory basis. For Kant follows the sentence just quoted with the remark that if for the purpose of accounting *a priori* for an event "we have to call in auxiliary hypotheses, they give rise to the suspicion that they are mere fictions; for each of them requires the same justification as is necessary in the case of the fundamental hypothesis, and they are not, therefore, in a position to bear reliable testimony"[37]. Kant is urging the adoption of a methodological parsimony principle (which might be phrased, "hypotheses are not be to multiplied beyond necessity") which would keep a system of explanatory hypotheses both theoretically and practically manageable. If a system of auxiliary hypotheses were to become too numerous, the epistemological necessity of linking each hypothesis to its categorial basis might become exceedingly intricate and difficult, thus casting doubt on the explanatory power of the entire ensemble. Arguments based on this parsimony principle were brought against the (apparently) excessive number of hypothesized

---

[37] *Ibid.*, A 774, B 802.

epicycles and eccentrics in the astronomies of both Ptolemy and Copernicus, and against the multiplication of auxiliary hypotheses in the anti-vacuum theories of the Seventeenth Century. Kant may have had such arguments in mind in his introduction of this supposed "second requirement" for adequate hypotheses. It is clear, however, that Kant's first requirement must be met by *any* hypothesis which is to be regarded as adequate, and since auxiliary hypotheses constitute only a sub-set of the set of all possible hypotheses, the parsimony requirement is only an elaboration on his first (and only) adequacy requirement.

V. Conclusion

The fact that Kant's treatment of both regulative hypotheses and explanatory hypotheses follows consistently the lines drawn up in Part I of the first *Critique* should not give rise to the conclusion that his "Doctrine of Method" is after all only a dull repetition of points better developed earlier in this work. If my exposition and analysis of Kant's thinking on the methodology of hypotheses is correct, then I think we need to insist that the relevant sections of the "Doctrine of Method" (I do not mean to deny that other sections of this part of the *Critique* are valuable) teach two important lessons. First, we learn something important about the historical context of Kant's thought and begin to understand better the sense in which it is true to say of Kant's philosophy of science that it is a kind of final culmination of eighteenth-century thought. Second, in connection with his distinction between "visionary imagination" and "adequate hypothesis" and his positive doctrine of what counts as an adequate hypothesis in science we are given materials for reconstructing Kant's "categorial" philosophy of science in a way that retains its permanently valuable features and rejects its tone of absolute completeness and certainty.

It now appears that Kant's solution of the problem of marking off positive scientific knowledge from orthodox classical modern metaphysics must be located in the broad fabric of the eighteenth-century attitude that insisted on different, mutually exclusive employments of human imagination. One employment leads in the direction of the arts, and it is this employment also that accounts for the nature of some types of metaphysical thinking. The other employment of the imagination leads us to further knowledge of nature through the careful and disciplined use of hypotheses. In

Kant's distinction between the two employments of imagination reside the ghosts of earlier thought. Present is the spirit of Newton's criticism of the Cartesians and also the spirit of the *Philosophes'* similar quarrel with Cartesianism (though in the case of these French thinkers the attack on Descartes was paradoxically undertaken from a Cartesian standpoint[38]). But perhaps the most prominant ghost is the ghost of Hume's empirical spirit immortalized in the celebrated "bookburning" slogan in the last paragraph of the *Inquiry Concerning Human Understanding*[39]. However, on this point as on others, Kant has the last word: ". . . the wildest hypotheses, if only they are physical, are . . . more tolerable than a hyperphysical hypothesis, such as the appeal to a divine Anthor, assumed simply in order that we may have an explanation"[40]. The Eighteenth Century had begun to think of metaphysics as a *deus ex machina* hoisted on to the stage to save any scientific theory that appeared to have run out of explanatory power. The battle against the undisciplined employment of fictions in science had raged for some time prior to Kant, but it was the first *Critique* that insured philosophical victory.

The second great lesson of his teaching about hypotheses is connected with Kant's view of the nature of science as explanatory. The major point to recall is the distinction drawn above between "logical necessity" and "categorial necessity". Kant's synthetic *a priori* principles are rules subsuming sense-datum intuitions under categories. The principles are necessary only in the sense that to deny them — or to accept them while rejecting individual instances of their application — makes knowledge of experience impossible. Kant thought that such necessity, together with the fact that the principles and their associated categories are universal in their application, rendered the synthetic *a priori* principles certain. And though the basic insight — that nature yields knowledge only because ordered by rules not inductively derived from nature — is correct, few of us would continue in Kant's conceit of certainty.

The most promising line to take in any reconstruction of Kant's philosophy of science seems to me to involve a deliberate blurring of the distinction between the regulative and the (legitimate) explanatory use of hypotheses. We must agree with Kant that in the construction of scientific theories which are to render nature

---

[38] See my *Rationalism in Modern Science . . .*, 134—135.

[39] Hume, *Op. cit.*, 173.

[40] Kant, *Op. cit.*, A 773, B 801.

intelligible, synthetic *a priori* rules for such construction are indispensable. But such rules are always regulative in their employment. The moves made and countenanced in a given scientific theory are governed by certain norms or programs. We certainly do not achieve the kind of scientific theories we wish without such regulative principles or "metaphysical requirements", but, inasmuch as the principles are normative, they are, like all normative principles, never free from controversy and from possible change. In the kinds of scientific systems we now have, ordinary scientific hypotheses must still be brought into agreement with the programmatic principles governing the permissible moves to be made within a given system, and the use of hypotheses will still be intended to render nature intelligible — even in the deductive model of explanation, predictability is a concept of intelligibility — but the explanatory basis of these hypotheses will not, like Kant's synthetic *a priori* principles, be fixed and immutable, and will thus not establish the conditions of *all* possible experience. But whether we speak of "metaphysical requirements" as does Margenau, or of "metaphysical directives" as does Körner, or of the "pragmatic *a priori*" so well defended by Lewis[41], or of the rules of the scientific game (Popper's "methodological rules"[42]), we are still surely speaking Kant's language in its essential features. Any alternative to this much of Kant's transcendental idealism (e. g., positivism or inductivism) apparently falls short of providing a satisfactory epistemological explication of the nature of science.

---

[41] C. I. Lewis, *Mind and the World-Order*, [1929], New York 1956; and *A Pragmatic Conception of the A Priori*, in *The Journal of Philosophy* 20 (1923).
[42] Popper, *Op. cit.*, 53—56.

EDITIONSBERICHT

L'édition des oeuvres de saint Thomas

par Antoine Dondaine O. P.

La Commission pontificale des éditeurs de saint Thomas ou Commission léonine, du nom de son illustre fondateur le pape Léon XIII, a un peu plus de trois quarts de siècle; le Motu proprio *Placere Nobis* qui lui a donné naissance porte la date du 18 janvier 1880. Après un si long délai beaucoup s'étonnent que la Commission n'ait pas achevé le programme qui lui était assigné: les Pères franciscains de Quaracchi n'ont-ils pas mené à bien dans un temps beaucoup plus bref l'édition monumentale de saint Bonaventure? La comparaison est plus saisissante encore avec le rythme de publication inauguré dans les dernières années par les éditeurs de saint Albert le Grand, ou bien par ceux du bienheureux Duns Scot; la Commission léonine n'a pas publié de nouveaux textes depuis le IVe livre de la *Summa contra gentiles*, paru en 1930: Que fait-elle? Une inquiétude naît chez les amis de saint Thomas de la longueur de ces délais. Ce n'est pas que l'on songe à nier l'utilité et l'opportunité d'une édition critique du Docteur angélique: Thomas d'Aquin a exercé, — et exerce encore de nos jours —, une influence de telle profondeur sur la pensée chrétienne et la vie intellectuelle de l'Occident, qu'il n'est pas exagéré de comparer son rôle à celui d'un Platon ou d'un Aristote dans l'Antiquité, d'un saint Augustin dans l'histoire de l'Église. Si la science critique moderne n'épargne aucun effort pour restaurer des textes classiques de moindre importance, à plus forte raison devons nous utiliser toutes les ressources que cette même science nous offre pour restituer les oeuvres de saint Thomas dans leur intégrité originale. Mais combien faudra-t-il attendre encore pour posséder au complet une telle édition?

Pour apaiser l'inquiétude des amis de saint Thomas, nous nous proposons de faire un exposé succinct des problèmes qui se posent à nous, des moyens et des méthodes désormais adoptés pour leur procurer une solution que nous espérons devoir être plus rapide.

La méthode Suermondt

Les premiers ouvriers de la Commission léonine se trouvèrent devant une tâche dont ils ne saisirent tout de suite ni les dimensions ni les exigences, et lorsqu'ils les perçurent, une auguste influence ne leur laissa pas le loisir d'y adapter une technique appropriée. Quand le P. Constant

Suermondt eut les mains libres il fit un travail critique remarquable, en s'appliquant à l'étude de la procession des variantes. Rappelons rapidement les principes de la méthode; ils nous permettront de mieux en apprécier l'efficacité et aussi l'insuffisance.

Souvenons-nous du mode de propagation du livre au moyen âge, par copies directes; dans le cas de saint Thomas, dont l'écriture a toujours été difficile à lire, même à ses familiers, l'original n'a été ordinairement recopié qu'une seule fois, transcription désignée par le nom d'*apographe*. Les premières copies servaient à leur tour de modèle pour d'autres transcriptions, et ainsi de suite, sorte de transmission à la chaîne dont les produits étaient de plus en plus éloignés de l'original.

Tous les copistes faisaient des fautes, même les plus attentifs; c'est une condition inférieure du travail humain dont chacun a pu faire l'expérience. En outre, les ouvrages du moyen âge étaient transcrits dans une écriture abrégée qui laissait parfois quelque doute sur la valeur de ses signes; ils étaient composés en latin, langue que beaucoup de scribes ne savaient plus, ou bien fort mal; ils traitaient de sujets que la plupart des copistes ne comprenaient pas. Il est superflu de rechercher toutes les causes d'erreur et d'imperfection dans la transmission des textes médiévaux; il n'est pas deux manuscrits d'un même ouvrage que nulle discordance ne différencie.

Puisque chaque copiste fait des fautes, à celles de son modèle s'ajoutent les siennes propres; celles-ci à leur tour, additionnées aux précédentes, passeront dans les copies subséquentes. Au terme d'une chaîne partant de l'original la copie la plus éloignée sera aussi celle comportant le plus de fautes; à l'autre bout, les témoins les plus voisins de l'origine de la tradition seront aussi les moins déformés; de sorte que, pour l'éditeur moderne, les copies hiérarchiquement les plus proches de l'archétype jouiront de la plus grande autorité. Tous les témoins postérieurs à un intermédiaire donné, ou bien au chef de file s'il est connu, peuvent être écartés du chantier d'édition; ils n'apporteraient rien d'authentique qui ne soit dans leur ancêtre, sinon peut-être, des corrections par contamination ou conjecture. Pour simplifier, nous supposons ici des filiations directes, sans influences collatérales de témoins d'autres familles, influences bâtardes de valeur critique d'estimation délicate.

Devant une tradition manuscrite la tâche de l'éditeur est de distinguer ses composants selon leurs chaînes de transmission réciproques, les branches ou familles, et à l'intérieur des familles les individus selon leur ordre de procession généalogique; au terme de cette opération il n'aura qu'à sélectionner dans chaque famille la copie hiérarchiquement la plus élevée; quelques témoins lui livreront la déposition totale de la tradition en regard du texte à restaurer.

La méthode Suermondt a comme but immédiat la manifestation des familles et de l'ordre de procession généalogique de leurs témoins, et pour fin principale la découverte des leçons vraies par l'étude de la pro-

cession généalogique des variantes. Ultérieurement l'établissement du texte définitif relève des disciplines classiques de la critique textuelle et verbale.

La découverte de l'ordre de procession généalogique des variantes se fonde sur un fait d'observation psychologique. Le scribe reproduisant un texte à vue le transcrit tel qu'il le voit (tel qu'il l'entend s'il le reproduit à la dictée); s'il se trompe, la forme qu'il substitue à celle du modèle est une représentation visuelle (ou auditive) plus ou moins approximative du modèle. Par exemple: *occurrunt-concurrunt*, *ius-uis*, *preter-propter*, *qua dupliciter-quadrupliciter*, etc. Presque toujours l'erreur de transcription engendre une double faute: elle porte atteinte à la vérité signifiée, elle trouble la correction grammaticale de la phrase. A partir de ce premier état erroné, ou bien l'inexactitude passera telle quelle dans les copies postérieures, ou bien elle suscitera des essais de correction tendant à restituer soit un sens vrai, soit une forme grammaticale correcte. Une hiérarchie de procession se dessine; les formes corrigées sont postérieures à la forme simplement erronée, et celle-ci est intermédiaire entre celles-là et la leçon originale. C'est par l'étude comparative des états du texte que la méthode Suermondt permet de redécouvrir l'ordre de succession de ces états et par là de restituer la généalogie des variantes. Appliquée à un grand nombre de cas l'étude révèle des affinités ou des oppositions entre les témoins collationnés; la constance des mêmes rapports fait apparaître les familles et celles-ci se hiérarchisent entre elles selon les mêmes causes qui les distinguent. Plus une variante s'écarte de la forme originale, plus aussi ses témoins sont, selon l'ordre généalogique, éloignés de l'archétype; au contraire, plus une leçon est voisine de celle de l'archétype, plus ses témoins sont aussi proches de celui-ci. Il est clair que la famille qui reproduira avec le plus de fidélité et le plus souvent les formes de l'ancêtre commun dans les cas critiques examinés, jouira aussi de la plus grande autorité; c'est elle qui imposera sa loi dans la foule des leçons qui échappent à la restitution d'un ordre de procession.

En effet, toutes les variantes ne se prêtent pas, tant s'en faut, à une restitution de leur ordre de procession; il n'est même pas exagéré de dire qu'il en est peu à s'y prêter. Par exemple: *ergo-igitur*, *autem-enim*, *item-preterea*, *probatum-ostensum*, *deitas-divinitas*, ou bien des inversions simples comme *oratio vera-vera oratio*, *natura humana-humana natura* ne donnent aucune prise à une étude tendant à découvrir leur ordre de procession. Et le plus souvent le contexte, le style et la grammaire ne sont d'aucun secours pour permettre de découvrir la leçon originale parmi de telles variantes. En regard de la transmission du texte de tels cas sont presque totalement dépourvus de signification, ce sont de purs accidents, tout au plus leur nombre et leur constance dans certains groupes peuvent-ils confirmer des classifications génériques. Avant de procéder à toute opération critique l'éditeur doit donc faire le choix des incidents aptes à son étude; de la qualité de la sélection opérée à ce moment dépend

l'autorité des résultats critiques: la perfection de l'oeuvre d'art est ici conditionnée par celle de l'instrument utilisé pour la réaliser.

La première démarche exigée par la méthode Suermondt est donc le collationnement intégral d'un nombre élevé de témoins du texte, assez pour livrer le matériel critique nécessaire, cinq, dix témoins s'il est possible. Toutes les variantes sont notées. Au terme de l'opération l'éditeur dispose d'une documentation de valeur très inégale, souvent énorme. C'est de ce matériel qu'il tire les éléments critiques qualifiés. La collection ainsi constituée sert d'étalon de comparaison pour étudier les témoins de la tradition non lus intégralement; chacun d'eux est interrogé sur tous les cas qui la composent. La nouvelle enquête donne des résultats d'autant plus sûrs que les spécimens critiques sont nombreux.

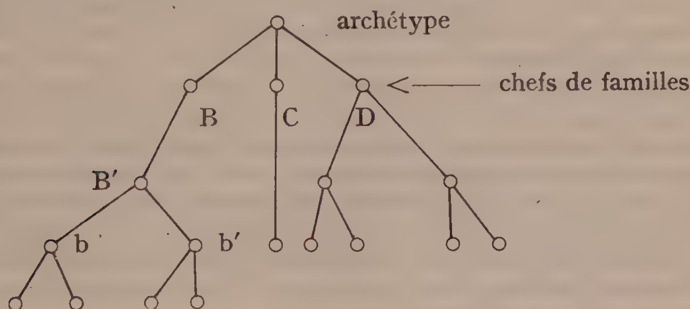
Au fur et à mesure qu'ils sont interrogés les témoins se groupent ou se séparent selon leurs affinités ou leurs oppositions; au terme, la tradition est distribuée en ses familles.

L'étude des variantes pour en découvrir l'ordre de procession, et par là remonter aux leçons de l'archétype, est postérieure à ces opérations préliminaires. Son déroulement est imposé par la nature même du donné. Si, devant le lemme *est enim quod tota ratio ordinis a fine sumitur*, trois familles proposent les leçons *matrimonium*, *manifestum* et *magnum*, il n'est pas besoin d'être grand clerc pour découvrir la leçon originale, *manifestum*, qui aura été abrégée ma^{m} ou bien encore m^{m} avant de donner les formes erronées. Et encore cet autre cas: dans le contexte *Utrum in . . . videatur essentia divina*? nos témoins proposent *penitentia* et *prima*; il est clair que ces lectures sont des explicitations fausses de l'abréviation p^{a}, qu'il fallait lire *patria*: *Utrum in patria videatur essentia divina?* Ces cas sont trop simples, c'est entendu, mais si l'éditeur a un peu de flair, il saura se tirer rapidement de données plus compliquées; il n'y a pas lieu de nous y attarder davantage.

La méthode mise au point par le P. Suermondt a donné de beaux resultats à partir du tome VIII de l'édition et elle a reçu une heureuse confirmation lors de la publication de la *Summa contra gentiles*, dont les éléments autographes formaient un étalon de contrôle irrécusable. Mais c'est assez, nous n'avons pas à faire l'éloge des travaux de nos prédécesseurs; il est davantage dans notre rôle d'attirer l'attention sur une erreur commise dans l'application de la méthode.

La commodité offerte par la présence de nombreux manuscrits des oeuvres de saint Thomas dans les fonds de la Bibliothèque Apostolique Vaticane, à portée de la main des éditeurs —, commodité très largement accrue grâce au bienveillant privilège concédé aux éditeurs de saint Thomas par SS. le pape Léon XIII, de pouvoir transporter ces manuscrits au siège de la Commission —, invita les éditeurs à limiter le champ de leurs collations intégrales à ces seuls témoins. Il est incontestable que le nombre et la disparité d'origine des manuscrits de saint Thomas conservés à la Bibliothèque Vaticane n'ont d'égal nulle part ailleurs; ils

procurent de ce fait une base d'enquête exceptionelle, favorable à la découverte de nombreux cas critiques. Cependant, c'est là une circonstance de fait, accidentelle si nous osons dire. La base d'enquête est riche et variée, certes, mais pour autant il n'est pas évident qu'elle soit suffisante pour livrer tous les cas critiques que l'éditeur devrait résoudre. Si une famille de haute origine n'est pas représentée dans le lot des témoins romains, son apport ne sera pas utilisé pour la restauration du texte. Quand, munis de leurs cahiers de spécimens, nos prédécesseurs visitaient les bibliothèques non romaines, ils situaient les témoins examinés par rapport aux manuscrits romains, rien de plus; leur étalon de contrôle, forgé à la mesure de ceux-ci, ne pouvait pas dénoncer l'existence de familles, à supposer qu'il en fut, non encore repérées. Et peut-être, au terme de leur enquête n'aboutissaient-ils qu'à une classification générique de l'ensemble de la tradition et non à une classification spécifique, seule garante de la validité des résultats critiques de la méthode. Une figure nous fera mieux compendre:



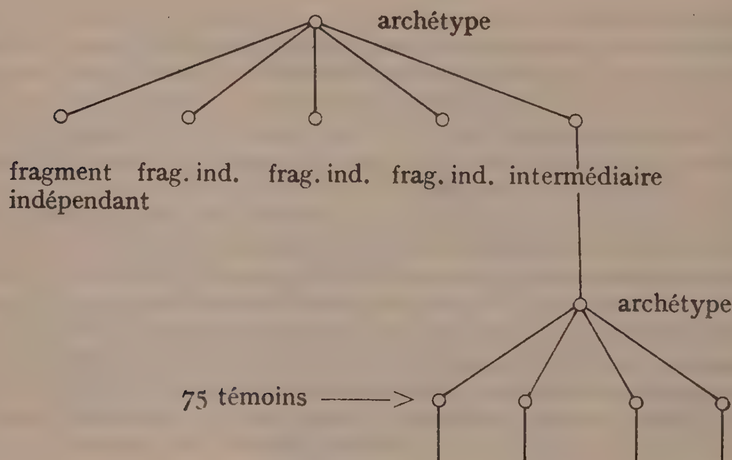
Supposons un tel schéma de procession. Si dans le groupe B' le collationnement n'a atteint que le sous groupe b, les spécimens critiques seront incapables de révéler l'existence du sous groupe b'; le témoignage de la branche B'-B sera incomplet. Ou bien la famille C n'a pas été atteinte par le collationnement: les specimens tirés des groupes B et D ne dénonceront pas l'existence du troisième groupe et le tiers du témoignage de la tradition sera perdu.

Notre prédécesseur immédiat, le P. Clément Suermondt, paraît avoir perçu le défaut des enquêtes léonines; il soumit au collationnement intégral des manuscrits de plusieurs bibliothèques non romaines (Florence, Naples, Padoue, Turin, Venise), comme s'il voulait éprouver la valeur du donné initial des collations faites sur les manuscrits de la Bibliothèque Vaticane. Il est vrai qu'il s'agissait de la tradition du *De veritate*, tradition universitaire qui échappe aux emprises de la méthode Suermondt. Nous allons y revenir tout à l'heure. Si nous voulons avoir des certitudes valides, tous les témoins de la tradition doivent être examinés.

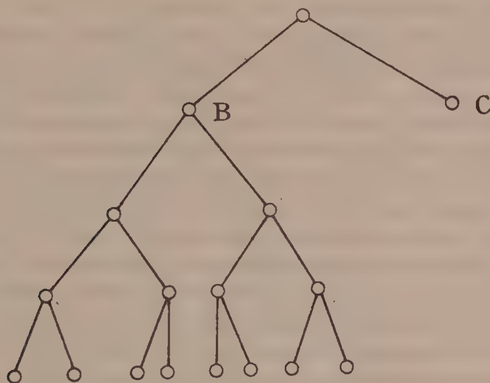
Inventaire de la tradition manuscrite

Tous les témoins de la tradition doivent être examinés. Cette exigence peut paraître exagérée aux yeux de plusieurs; quelle nécessité d'examiner un témoin de plus ou de moins quand l'enquête à recueilli la déposition concordante d'un grand nombre d'autres témoins; que peut-on espérer d'une nouvelle déposition? Nous ne pouvons que répondre: il n'y a pas de certitude critique légitime sans un tel examen.

Le cas réel de la tradition des *Quaestiones de veritate* de saint Thomas fait vivement percevoir la rigueur de cette exigence. A son étage supérieur cette tradition présente une ramification à cinq branches: quatre sont constituées chacune par un fragment unique; la cinquième recueille tous les autres témoins, soit soixante-quinze, dont tous les exemplaires complets. Le témoignage d'une telle tradition n'a rien à voir avec le nombre des individus interrogés mais avec leur origine; il n'est complet que si la déposition de représentants de chacune des cinq branches est recueilli. La restitution du texte, là où existent les fragments indépendants, se fonde à titre égal sur chacune des branches qui l'ont transmis. A titre égal, disons-nous, à condition toutefois que le témoin atteint en chaque cas soit à égale distance de l'original, parité qui ne se vérifie pas dans la tradition du *De veritate*, où chacun des quatre indépendants est plus proche de l'original que le chef de file atteint dans la branche aux multiples témoins. La totalité du témoignage des soixante quinze composants de cette branche est de qualité inférieure à celle de n'importe lequel des indépendants. Il est évident qu'une édition du *De veritate* sur la base de la seule branche aux nombreux témoins serait de valeur critique nulle, là où existent les fragments indépendants; elle utiliserait moins du cinquième du témoignage de la tradition. Un schéma simplifié vous le fera percevoir immédiatement.



Ce cas, réel, nous le répétons, permet de concevoir la possibilité de traditions où un seul témoin isolé jouirait d'une autorité égale et peut-être supérieure à celle de tous les autres réunis, quel qu'en soit le nombre; par exemple:



Quel que soit le nombre de copies issues de la souche B, une enquête qui n'atteindrait pas le témoin C ne recueillerait que la moitié du donné de la tradition, à supposer une parité de valeur des copies B et C; l'édition fondée sur une telle enquête pourrait être parfaitement critique du texte de l'intermédiaire B; elle ne le serait pas de celui de l'archétype. Quel est l'éditeur d'un texte important qui oserait s'exposer à un tel risque?

Il apparaît donc clairement qu'un texte ne sera restauré avec les garanties scientifiques requises que si toutes les ressources dont la tradition est riche sont mises à contribution. Pour atteindre ces ressources et les exploiter sans être enlisé dans les monceaux de variantes que procurerait la fastidieuse collation intégrale de toutes les copies, l'éditeur n'a qu'un expédient légitime: tenter la restitution de l'ordre de procession généalogique des témoins du texte. Ceci fait, il utilisera seulement les plus élevés dans la hiérarchie, ceux qui se situent à l'extrémité supérieure des chaînes de procession; leur conjonction renferme la totalité du donné authentique de la tradition; tout ce qui appartient aux maillons inférieurs sera écarté du chantier d'édition.

Cependant, que l'on ne s'y trompe pas, la découverte de l'ordre de procession généalogique des témoins d'une tradition manuscrite n'est pas une petite affaire; elle peut imposer un labeur qui en certains cas prendra des dimensions inouïes. On le saisira sans peine en se souvenant que le schéma figurant l'ordre de procession d'une tradition à trois témoins doit être découvert entre neuf combinaisons possibles; celui d'une tradition

à quatre témoins entre soixante quatre, et ainsi de suite selon une progression géométrique. Pour une tradition comme celle des *Quaestiones de veritate* comptant quatre-vingt témoins, les combinaisons s'élèvent à un chiffre astronomique que la machine seule pourrait calculer; on l'exprimerait par la formule 80^{79}.

Ceci impose une remarque. On sait qu'il n'est pas d'édition ayant quelque apparence scientifique qui ne veuille se justifier par un *stemma codicum* fermement dessiné; c'est l'élément essentiel des prolégomènes. Or les chiffres qu'on vient de soupçonner dénoncent la valeur toute relative de ces arbres généalogiques: quel savant sera-t-il jamais certain de tracer l'unique stemma authentique entre toutes ces figures possibles! Si même dans les cas les plus favorisés, la sécurité qu'il atteint reste toujours inférieure aux certitudes des démonstrations mathématiques, à combien plus forte raison quand la multiplicité des témoins de la tradition élargit démesurément les dimensions de son matériel critique. La relativité est d'autant plus grave que sauf, encore une fois, quelques cas exceptionnels —, quand les composants de la tradition sont rares —, la découverte d'un ordre de procession est plus souvent le résultat d'approximations empiriques que de conclusions scientifiques rigoureuses: trop d'éléments échappent à l'investigation critique, intermédiaires perdus, contaminations sporadiques d'une branche à l'autre, etc. pour qu'il en soit autrement. Dans le domaine de l'édition, nous ne devons jamais perdre de vue la relativité des résultats obtenus. Que l'on nous entende bien. Nous ne voulons pas jeter un doute sur la valeur du travail critique et de ses résultats; si ce travail est conduit avec prudence et avec le maximum de garanties possible, il peut atteindre un degré de certitude fort élevé, mais de la certitude propre à son domaine.

Le chiffre de quatre-vingts témoins que nous signalions pour les *Quaestiones de veritate* est souvent dépassé dans la tradition des oeuvres de saint Thomas; il atteint plusieurs fois la centaine, cent cinquante et même deux cents. Une telle masse de copies, qui devrait mettre l'éditeur en situation favorable pour restituer les textes authentiques, pèse lourdement sur les progrès de son travail.

Recensement des manuscrits

Il paraîtra superflu de rappeler que la première démarche de tout éditeur de texte ancien ou médiéval est la recension des copies manuscrites de ce texte. Dès 1869 le P. Fedele a Fanna courait les routes de l'Europe occidentale à la recherche des manuscrits des oeuvres de saint Bonaventure; les Bénédictins de Saint-Jérôme, l'Institut Albert le Grand, la Commission Scotiste inaugurèrent leurs travaux par de tels inventaires. La Commission Léonine mit plusieurs fois en chantier le recensement des manuscrits de saint Thomas mais, sans doute arrêtée par les dimensions de l'entreprise, elle ne l'avait pas poursuivi; la méthode d'édition adoptée

ne paraissait pas devoir exiger une telle recension: celle-ci resta toujours inachevée. Dès lors que nous voulions fonder la restitution critique des textes sur la redécouverte préalable de l'ordre de procession généalogique de leurs témoins, l'inventaire de la tradition s'imposait, aussi complet que possible. L'opération était vaste. Pour en prendre une notion juste, il faut la comparer à celle exécutée par la Commission du catalogue de l'*Aristoteles Latinus*; quand il sera achevé, le Répertoire des manuscrits de saint Thomas comprendra environ quatre mille numéros, plus du double de l'Aristote latin.

L'inventaire de nos manuscrits fut donc le premier objectif assigné à la Commission après sa refonte de 1952. On se mit à l'oeuvre à Rome et au Saulchoir. La première étape fut le dépouillement des catalogues imprimés; la seconde, complément indispensable, fut la visite des bibliothèques. Au cours de huit voyages d'exploration accomplis en automobile, deux membres de la Section française de la Commission ont parcouru l'Allemagne Occidentale, l'Angleterre, l'Autriche, la Belgique, l'Espagne, la France, l'Italie et la Suisse. Pour les États Unis et le Canada, le relevé a été fait d'après l'inventaire de S. de Ricci; pour les bibliothèques du Centre et de l'Est européen seuls les catalogues ont été consultés. Il reste de ce côté une part d'incertitude qu'il est encore difficile d'éliminer complètement. Notons toutefois que les chances d'un apport nouveau, de valeur critique importante, sont minimes de cette part; à l'exception de quelques fonds célèbres et par conséquent bien connus (tels Erfurt, Leipzig, Prague), les dépôts de manuscrits médiévaux scolastiques de l'Europe Orientale appartiennent le plus souvent à des traditions tardives; leur contenu est connu par ailleurs.

Au cours de leurs voyages d'exploration nos collaborateurs ont visité quatre cents bibliothèques; ils y ont examiné entre six et sept mille volumes, soit que ceux-ci aient été signalés comme contenant des oeuvres de saint Thomas, soit qu'il y ait eu quelque présomption qu'ils en contiennent. A l'heure actuelle l'inventaire de nos manuscrits peut être considéré comme terminé; il restera encore quelques contrôles à faire de-ci de-là, à unifier et classer les informations recueillies.

Le bilan de l'opération présentera un double aspect, l'un positif l'autre négatif; des témoins nouveaux ont été découverts, des manuscrits enregistrés sur nos listes sont éliminés, parce qu'ils ne contiennent rien de saint Thomas, malgré les informations données par les catalogues et autres répertoires.

Une constatation au premier abord assez surprenante s'impose à l'examen d'ensemble de cette immense tradition: c'est que plusieurs des commentaires scripturaires de saint Thomas n'y sont presque pas représentés. Nous ne connaissons que deux témoins de l'*Expositio super Threnos*, quatre du *Scriptum super Ieremiam*, quatre de l'*Expositio super Psalmos* et quatre de la *Lectura super Matthaeum*. Les chiffres se relèvent avec le *Scriptum super Isaiam* dix-huit manuscrits, les *Expositiones*

super Epistolas Pauli trente-cinq, la *Lectura super Iohannem* quarante, et l'*Expositio super Iob* cinquante six. La *Catena* ou *Glossa continua* sur les quatre Évangiles est beaucoup mieux représentée: *In Marcum* soixante-quinze, *In Lucam* quatre-vingt-deux, *In Iohannem* quatre-vingt-huit, *In Matthaeum* quatre-vingt-onze, chiffres auxquels il y aurait encore à ajouter un certain nombre de fragments et extraits.

Les grandes oeuvres théologiques ont été plus souvent copiées; il reste plus de cent-cinquante témoins de l'énorme commentaire sur le IV[e] livre des Sentences, deux-cent-trente de la II[a] II[ae] de la Somme théologique et deux cents de la I[a] Pars. Les commentaires d'Aristote, à l'exception cependant de ceux sur les oeuvres logiques, ont été eux aussi souvent transcrits: Métaphysique une centaine de manuscrits, Éthiques environ quatre-vingt-dix, Physique soixante. Au total nous sommes en présence d'une masse énorme de manuscrits. Comment dominer ce matériel?

Il n'y a pas à innover; chaque chantier d'édition doit s'ouvrir par les tâtonnements bien connus de ceux qui abordent une tradition manuscrite: coups de sonde qui ont pour but de mettre en lumière des critères généraux capables d'autoriser une première ébauche de classement; étude des rubriques, des *incipit* et *explicit* des textes insérés dans les marges, etc. Au fur et à mesure des progrès de l'enquête les critères se précisent; l'ouvrier se familiarise avec les données de la tradition, les problèmes particuliers qu'elle soulève; bientôt il ne l'interroge plus au hasard mais sur des lemmes spécifiés révélant à coup sûr des éléments critiques de classification. Le stade des premiers contacts franchi, l'éditeur choisit deux ou trois fragments, étendus de plusieurs colonnes ou plusieurs pages, situés à des endroits éloignés —, par exemple au début, au milieu et à la fin de l'ouvrage objet de l'enquête —, où l'on aura discerné des divergences notables, des incidents de transcription. Tous les témoins de la tradition sont collationnés sur ces lemmes et toutes leurs variantes sont relevées. Si le sondage a été poussé assez loin, il doit permettre la restitution de l'ordre de procession généalogique de la tradition; à tout le moins il révèle ses familles et les represéntants les plus qualifiés de chacune d'entre elles. Ce sont ces témoins qui seront collationnés intégralement.

Dans le cas d'une tradition importante, la conduite des opérations que nous venons de décrire suppose que l'éditeur a la possibilité de consulter ses documents à volonté. Jadis il les interrogeait une seule fois, sur un nombre de points critiques plus ou moins étendu mais somme toute fort restreint; une classification scientifique telle que l'exige la critique moderne ne peut être réalisée sans le recours perpétuel aux sources, sans mille et mille vérifications, tant de fois renouvelées. C'est la photographie qui rend possible cet incessant retour. La Commission a demandé au microfilm la reproduction de ses documents; l'exploration pour le catalogue fut en même temps une mission photographique. Nos

collaborateurs reçurent la consigne de microfilmer en totalité ou en partie tous les témoins des oeuvres de saint Thomas qui restaient au programme des travaux de la Commission. Voici quelques chiffres qui donneront une idée de l'importance de l'opération.

Nos confrères nous ont procuré 280.000 photogrammes, stock de base auquel il faut ajouter quelque soixante-quinze mille autres micro-photogrammes procurés par les organismes accrédités auprès des bibliothèques. Notre filmothèque léonine s'élève actuellement à environ 350.000 vues; quand l'opération sera achevée, elle en possédera plus de 400.000. Il est inutile d'insister sur l'importance du travail, accessoire mais si nécessaire, de la mise en ordre pratique de cet immense matériel.

Traditions universitaires

Nous n'avons pas renonçé à la méthode de restauration du texte des lemmes critiques par l'étude de procession de leurs variantes, ses résultats sont trop précieux; c'est le mode de découverte de ces lemmes qui est changé. Au lieu d'interroger sans discrimination préalable des témoins réunis par le hasard des événements de l'histoire —, au risque de collecttionner en pure perte de temps des dizaines de milliers de variantes inutiles, ou bien de collationner sans profit sept ou huit copies d'une même famille et peut-être de n'en atteindre aucune d'autres familles —, la lecture intégrale du texte sera désormais faite sur des témoins qualifiés. L'intérêt de cette sélection préalable est si évident que nous ne pouvons concevoir pourquoi il n'a pas été perçu par nos prédécesseurs. Et cependant, parce qu'il avait été méconnu l'édition du *De veritate* a été engagée dans une impasse.

Quand nous avons été appelé à prendre la direction de la Commission des éditeurs de saint Thomas, notre premier souci fut de conduire à son terme cette édition qui était sur le chantier depuis plus de vingt-cinq ans. Le P. Clément Suermondt s'était davantage appliqué à l'élaboration du texte qu'à la classification de ses nombreux témoins manuscrits; il restait beaucoup à faire dans ce domaine. Nous voulions faire vite: ne pouvait-on utiliser les collations antérieures pour dégager des faits paléographiques simples, qui seraient capables de caractériser les familles et situer les individus? On a rappelé tout à l'heure qu'il n'est pas de copiste qui ne fasse de fautes; il n'en est pas non plus qui ne fasse d'omission. Ne pouvait-on traiter la tradition du *De veritate* au moyen des omissions repérées? En ne tenant compte que des cas où un minimum de cinq mots auraient été oubliés —, ceci pour écarter les restaurations spontanées de scribes intelligents qui troubleraient les résultats —, on aurait une série de cas critiques précis, facilement repérables et aptes à révéler les relations des copies. En effet, supposons un manuscrit quelconque, faisant une ou plusieurs omissions. S'il a été utilisé comme modèle pour d'autres copies et a engendré une descendance, tous ses fils, petits fils,

arrière petits fils, etc. reproduiront les mêmes omissions, chacun y ajoutant les siennes propres et, selon sa position dans l'échelle de procession, celles des intermédiaires qui le séparent du premier. Schématisons:

A |

B | |

C | | |

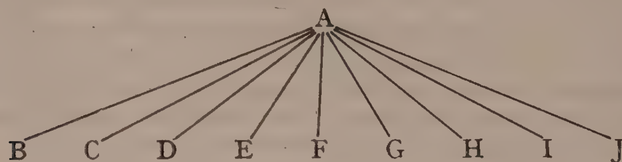
D | | | |

E | | | | |

F | | | | | |

L'on saisit tout de suite que la copie où se rencontrera le plus grand nombre d'omissions communes (nous appelons communes les omissions qui sont faites par deux ou plusieurs témoins), sera à l'opposé de l'archétype de la famille, ici A. Par contre, les copies qui présenteront le moins d'omissions communes seront aussi les plus proches de l'origine A. D'où hiérarchisation immédiate des témoins. Telle était la théorie.

La construction du tableau des omissions de la question I du *De veritate* a donné un résultat complètement inattendu. Au lieu de révéler des séries croissant en nombre et en témoins à partir de chefs de file aux défauts rares, le tableau dessinait des séries homogènes de mêmes omissions reproduites par des séries de mêmes témoins, sans aucun indice trahissant un ordre de procession. Les familles s'affirmaient de manière évidente; la constance des mêmes omissions dans une famille donnée interdisait toute tentative de hiérarchisation de ses membres. La théorie se trouvait en défaut; le fait était clair. Comment l'expliquer? De toute évidence la procession des copies du *De veritate* n'avait pas suivi le type commun, celui supposé par toutes les théories critiques: propagation par intermédiaires, d'une copie à l'autre, un peu au hasard des circonstances de temps et de lieu, procession que nous qualifions tout à l'heure de transmission en chaîne. Notre tableau d'omissions suggérait manifestement que le plus grand nombre des témoins d'une famille reproduisait sans intermédiaire le prototype de la famille, seule explication possible de la constance des mêmes omissions sans accroissement de leur nombre. Au lieu de représenter ce mode de propagation par des rameaux issus les uns des autres, il faut dresser le schéma suivant, avec un archétype donnant naissance au premier degré à une descendance dont les individus sont frères:



Si nous avons été assez clair, vous aurez déjà spontanément qualifié l'archétype A: c'est un *exemplar*.

En effet, le phénomène nouveau, en regard de l'édition du *De veritate*, c'est que cet ouvrage s'est propagé par exemplars, à l'exclusion presque totale de la procession commune dont nous avons parlé jusqu'ici. C'est là pour l'éditeur un fait d'importance capitale; le matériel que lui livre la tradition est irréductible aux procédés habituels de classification.

La découverte, par analyse des formes, de l'ordre de procession généalogique des variantes suppose qu'il y a eu un ordre de transmission en chaîne des témoins du texte. En effet, il n'y a eu passage d'une forme à une autre que dans le seul cas où le témoin de la première forme a servi de modèle, soit immédiatement soit à travers un ou plusieurs intermédiaires, au témoin de la deuxième. Une généalogie suppose une hiérarchie de procession: père, fils, petit fils, etc.; le témoin d'un texte sert de modèle pour une copie, celle-ci à son tour devient le modèle d'une troisième, etc. C'est au cours de ces transmissions hiérarchisées que les formes évoluent, soit qu'elles s'éloignent davantage de la forme primitive soit qu'elles suscitent des tentatives de restauration. Si au contraire l'ordre de procession en chaîne n'a pas existé, les témoins ne soutiennent entre eux aucune relation de dépendance et, par conséquent, leurs variantes sont elles-mêmes indépendantes. C'est le cas des traditions où toutes les copies dépendent immédiatement d'un seul modèle, traditions ordinairement à témoins rares; c'est aussi le cas, à un degré moins absolu, des textes transmis par le système universitaire des exemplars. Sur de telles traditions les prises de la critique de procession des variantes sont inexistantes; l'exemplar et toute sa postérité ne comptent que pour un.

Les travaux de Jean Destrez ont fait connaître le procédé de multiplication des copies par le système de l'exemplar; il nous suffira d'en rappeler le fonctionnement pour permettre de mieux percevoir les problèmes nouveaux que posent à l'éditeur moderne les produits du système.

Le libraire faisait établir une transcription de l'ouvrage sur des cahiers indépendants, séparés les uns des autres mais numérotés selon l'ordre de succession du texte. Cette copie, qui va servir de modèle pour d'autres transcriptions, c'est l'exemplar; ses cahiers indépendants, ce sont les pièces (*petiae*). La pièce de Paris était formée d'une peau de mouton pliée en quatre; elle comptait donc quatre feuillets ou huit pages.

Les copistes, gens de métier ou scribes au service de particuliers, empruntaient au libraire, contre rétribution, les pièces séparées, afin de les transcrire pour confectionner de nouveaux exemplaires de l'ouvrage. L'indépendance des pièces avait l'avantage de permettre à plusieurs scribes de travailler dans le même temps à la transcription d'un unique modèle; il suffisait qu'ils n'aient pas besoin au même moment de la même pièce. Passant d'un scribe à l'autre les pièces engendraient rapidement une postérité à l'exemplar. Celui-ci devenait chef de file direct d'une série plus ou moins considérable de copies constituant une famille très

homogène, où les individus ne se différenciaient entre eux que par leurs fautes personnelles.

Ce mode de multiplication des copies d'un même ouvrage devrait mettre l'éditeur moderne en situation exceptionnellement favorable pour restituer le texte de l'exemplar. Il en serait ainsi en effet si de nombreux accidents n'avaient vicié le système. Par exemple, un copiste égarait-il une pièce et ne pouvait la restituer: celle-ci devait être refaite. Le nouveau texte n'était plus en tout semblable au premier, surtout s'il n'était pas pris à la même source que la pièce primitive. Ses variantes passaient dans les copies ultérieures, d'où des sous-groupes à l'intérieur d'une famille procédant d'un même exemplar. D'autres fois le copiste ne trouvant pas chez son libraire la pièce qu'il voulait transcrire, celle-ci étant à ce moment dans les mains d'un autre scribe, notre homme ne se faisait pas scrupule d'aller chez un autre libraire louer la pièce équivalente d'un autre exemplar, ou bien d'emprunter un autre modèle dans quelque couvent, monastère ou librairie d'un collège, ou bien encore, ce qui revient toujours au même ,c'était le premier libraire qui remettait au scribe une pièce d'un autre jeu d'un exemplar de même type. Les accidents de pièces refaites s'additionnaient au cours du temps, compromettant de plus en plus l'unité essentielle des témoins d'une même famille. Le système, qui avait été conçu pour faciliter la multiplication rapide des copies aboutissait à la corruption plus rapide encore des textes. La valeur objective d'une copie issue d'un exemplar ne peut être appréciée parfaitement qu'après le contrôle individuel de chacun de ses morceaux correspondant à chacune des pièces du dit exemplar.

Une conséquence terriblement aggravante devrait découler de cet état de fait: l'unité d'édition ne serait plus l'ensemble de l'ouvrage, pris dans sa totalité, comme c'est ordinairement le cas pour les textes transmis par la voie commune, mais bien chacun des éléments correspondants aux pièces de l'exemplar. Si nous avons affaire à un texte transmis par la voie ordinaire, la question de son unité se pose rarement; il suffit de collationner quelques éléments pris de-ci de-là pour autoriser la généralisation du jugement par lequel on le rangera dans telle ou telle famille de la tradition; les chances d'erreur sont minimes car le défaut d'unité serait presque nécessairement dénoncé par la discordance de l'un ou l'autre des fragments collationnés. Il n'en est pas de même avec les manuscrits universitaires, où la diversité d'origine peut se vérifier d'une pièce à l'autre. Le morcellement peut être considérable; une des familles du *De veritate* compte soixante-quatre pièces, une autre soixante-cinq, une troisième dix-huit. Le contrôle méthodique de la tradition sur chacune de ces unités de texte serait inéluctable s'il était indispensable de vérifier leur origine ultime. En théorie l'opération serait requise pour garantir la validité des classifications telles qu'elles sont exigées par les méthodes classiques. Fort heureusement la nature même de la procession universitaire permet d'échapper à cette contrainte. Dans ce type de transmission,

si à l'échelon ultime l'unité de texte est la pièce, à l'échelon intermédiaire l'exemplar constitue une unité formelle, au moins dans son premier état. Or l'exemplar peut être restitué avec sécurité et, relativement, à peu de frais. Malgré les accidents qui affectent sa postérité, celle-ci, surtout quand le nombre de ses composants est élevé, permet de découvrir à coup sûr les leçons de celui-là. La collation intégrale de trois témoins anciens —, anciens, parce qu'il faut éliminer le plus possible le risque des accidents dûs aux pièces refaites —, doit suffire normalement pour restituer le texte d'une pièce donnée. En cas de désaccord d'un témoin, le consensus des deux autres livrera la leçon de l'exemplar; si les témoins se dispersent, le sondage d'autres copies viendra confirmer la leçon authentique. Certaines pièces pourront exiger le collationnement d'un plus grand nombre de copies, et dans les cas extrêmes il faudra étendre la vérification à tous les témoins. Malgré tout, quand la postérité immédiate et éloignée d'un exemplar s'élève à vingt-cinq ou trente témoins (notre famille α du *De veritate* en compte plus de trente-cinq) la restitution de son texte reste une opération économique. La sécurité obtenue dans une telle opération l'emporte sur celle atteinte dans le cas des textes transmis par la voie commune. Les témoins étant issus de l'exemplar indépendamment les uns des autres, le risque d'attribuer à celui-là des leçons qui proviendraient d'intermédiaires n'existe pas. Et si les copistes ont répété aux mêmes endroits des erreurs de transcription c'est que le modèle y prêtait, mais le danger est moindre que dans le cas où c'est un seul lecteur qui a assuré la transmission du texte de l'archétype; les leçons répétées par plusieurs lecteurs sont mieux garanties que celles lues par un seul.

Cependant la tradition universitaire nous réserve d'autres déboires, car ce n'est pas tout de restituer le texte d'un exemplar, il faut remonter plus haut. Demandons des informations à ce sujet aux données de la tradition du *De veritate*, celle que nous connaissons le mieux.

Cette tradition est composée de l'original des questions II à XXII, de quatre fragments indépendants et d'une grande famille d'origine universitaire comprenant tous les autres témoins (voir ci-dessus le schéma de la page 58). La famille universitaire se divise en quatre branches distinctes, chacune remontant à un exemplar différent (nous disons *un* exemplar, pour simplifier; en fait chaque exemplar devait exister en plusieurs jeux de pièces, il serait donc plus exact de parler de type d'exemplar). Qu'allons-nous atteindre au delà des quatre chefs de famille, après avoir restitué le texte de chacun d'eux? L'original? Hélas non! Aucun d'eux ne nous y conduit directement; pis encore, ils en sont tous séparés à un moment donné par un unique intermédiaire, le même pour tous, de fort médiocre qualité, et qui joue vis à vis d'eux le rôle d'archétype. Cette circonstance a des répercussions d'ordre critique incalculables; elle signifie que la quasi totalité des témoins manuscrits du *De veritate*, la totalité là où l'original et les fragments indépendants font défaut, se

résout en une seule copie dont les antécédents nous échappent. De ce fait, malgré ses soixante-quinze témoins et ses quatre branches, la tradition universitaire ne nous livre que le témoignage de cet intermédiaire, avec toutes ses déficiences et ses erreurs. Si nous ne possédions l'original des deux tiers de l'ouvrage, lequel met en vif relief l'intérêt des fragments indépendants, l'édition aurait presque fatalement été basée sur la seule tradition universitaire, dont le témoignage massif écrase celui des indépendants; des milliers de fois nous n'aurions pas soupçonné que son donné trahissait les leçons originales. Le dernier tiers de l'édition, il est vrai, n'aura pas d'autre fondement que cette tradition universitaire: du moins serons-nous avertis de sa relativité.

Les traditions universitaires des oeuvres de saint Thomas comportent encore une autre source de difficultés. Ce sont surtout les ouvrages scolaires, comme les Questions disputées, les commentaires des Sentences, les Sommes, les commentaires philosophiques et scripturaires qui ont été transcrits dans les universités. Si les scribes s'intéressaient peu aux textes qu'ils copiaient, il n'en était pas de même de ceux pour qui ils travaillaient, les professeurs, théologiens et philosophes. Ceux-ci cherchaient un texte correct et intelligible. S'il se trouvait un passage corrompu, ils le corrigeaient, soit à bonne source soit à mauvaise, parfois au jugé. Il s'en suit que de manière assez générale, les manuscrits universitaires sont témoins de textes pollués ou contaminés. Dans la tradition du *De veritate* il n'en est pas un seul qui soit resté indemne. Quand la correction a été faite sur le témoin par grattage ou surcharge, il est souvent facile de retrouver la leçon du modèle, celle qui importe pour la restauration du texte de l'exemplar ou bien la découverte de l'ordre généalogique; il n'en est plus de même quand la correction a été portée sur la pièce modèle; les descendants de celle-ci ont été irrémédiablement contaminés, à moins qu'entre temps une main heureuse n'ait restitué la leçon primitive. Il est des manuscrits du *De veritate* issus d'un type d'exemplar déterminé qui ont pour certaines pièces des leçons appartenant à un exemplar d'autre famille; il y a là une preuve évidente que ces pièces avaient été contaminées à un moment donné par un témoin du texte de cette autre famille. Insistons sur le fait. Il ne s'agit pas de la substitution d'une pièce d'un exemplar d'autre famille à celle qui aurait dû servir de modèle; tout en étant regrettable le mal ne serait pas grave: le témoin changerait de famille sur l'étendue de la pièce, c'est-à-dire sur une longueur bien déterminée et facilement repérable. Il s'agit maintenant de contamination ou influence sporadique d'une famille sur une autre, par où la valeur des documents est considérablement diminuée. Le fait étant très fréquent, il est facile de comprendre les obstacles qu'oppose une tradition universitaire contaminée à une enquête qui a pour but d'en classer les éléments. Les traditions non universitaires souffrent moins de ce mal; le *Compendium theologiae* de saint Thomas s'est transmis presque sans contaminations entre les soixante-dix témoins de sa tradition: ce n'était pas un texte scolaire.

Nous avions insisté, au début de cette communication, sur la nécessité d'une classification scientifique de tous les témoins d'une tradition manuscrite, c'est-à-dire la découverte de leur ordre de procession relative, pour légitimer la sélection de ses seuls témoins les plus autorisés. Avec les traditions universitaires, où la procession est au premier degré, cette enquête n'a pas de fondement; en outre, l'unité de transmission du texte étant la pièce, la classification d'ensemble d'un témoin risque d'être illusoire; en droit seule serait légitime la classification de chacun de ses éléments correspondant aux pièces de l'exemplar. Cette condition bouleverse les méthodes traditionelles d'investigation. Si nous nous sommes bien expliqué, on aura saisi la fragilité de résultats fondés sur des lemmes critiques trop limités en nombre et en étendue; de telles classifications sont dépourvues de toute valeur dans les traditions où la transmission à la pièce a joué un grand rôle.

A moins de donner aux prolégomènes de nos éditions des dimensions démesurées, dans lesquels il faudrait justifier autant de *stemmata* de classification pour les témoins d'un exemplar que celui-ci comptait de pièces, nous devrons nous résigner à une qualification d'ensemble de l'exemplar lui-même, sans faire intervenir sa postérité. Et dans les apparats critiques, ce ne seront plus les variantes des témoins individuels et réels qui devront apparaître mais celles des exemplars restitués; la lecture de ces apparats serait intolérable s'il fallait les illustrer du témoignage de la tradition poussé jusqu'au dernier échelon. Dans un cas comme celui du *De veritate* il y aurait un minimum de quinze témoins pour la seule tradition universitaire et souvent plus. Et puisque les quatre grandes familles de cette tradition procèdent d'un même archétype, ce sont les variantes restituées de celui-ci qui devraient figurer dans l'apparat, auprès de celles des témoins indépendants: c'est à cet étage que se vérifie au plus proche la parité de valeur du témoignage. Par là nous manquerons aux lois de la critique d'édition, qui veulent des témoins réels dans les apparats; nous le savons. Mais ces règles ne peuvent s'appliquer sans ajustement aux textes transmis par voie d'exemplar. Pour satisfaire aux exigences légitimes de la critique, l'éditeur justifiera dans ses prolégomènes les principes de restauration des exemplars ou des archétypes de famille; ce faisant il ne forcera pas plus la confiance de son lecteur qu'il ne le fait en lui demandant de croire à ses lectures des témoins individuels qu'il nomme dans un apparat usuel. Car, s'il fallait se plier aux exigences de la critique jusqu' à ses limites extrêmes, il n'y aurait d'autre ressource pour les satisfaire que de reproduire chaque témoin par la photographie et mettre les planches sous les yeux du lecteur; c'est l'unique moyen de lui permettre un contrôle personnel.

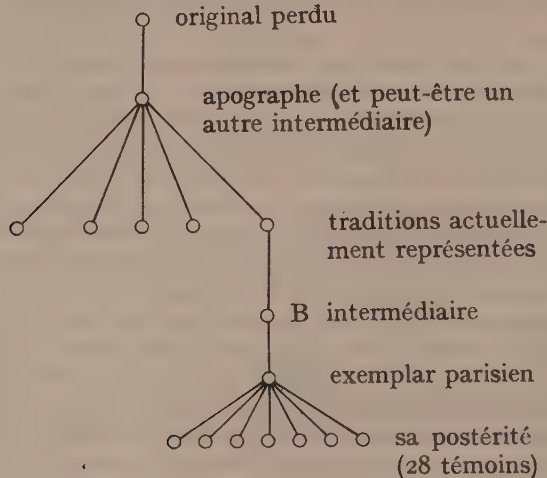
Où en sommes nous?

Les difficultés sont grandes sur la route des éditeurs de saint Thomas: que ce soit la masse des copies à étudier, le mode de procession qui est à

leur origine, l'usage qui les a contaminées, le volume des textes, tout se conjugue pour faire obstacle à une progression rapide de leurs travaux. Nous ne voudrions pas cependant clore cette communication sur une note trop pessimiste. Le cas des *Quaestiones de veritate* est probablement extrême; les sondages en cours révèlent tous, dans leurs secteurs propres, des traditions mixtes, où l'apport des copies indépendantes atténue les effets nocifs des traditions universitaires.

Les sondages auxquels nous faisons allusion sont effectués dans nos nouveaux organismes, au Saulchoir et à Ottawa, organismes qui furent créés lors de la réorganisation de la Commission en 1952. La Section canadienne a reçu la mission d'élaborer les textes Scripturaires, commentaires et gloses; celle du Saulchoir, les commentaires philosophiques et les oeuvres mineures (*Opuscula*).

Nos confrères d'Ottawa ont inauguré leurs travaux par l'*Expositio super Iob*. Leur collation initiale avait peut-être été engagée sans un discernement suffisant de l'autorité relative des témoins de la tradition; elle porta d'abord sur quinze copies, sans leur procurer la totalité des éléments critiques nécessaires à une classification scientifique. La tradition est composée de cinquante-six témoins, dont vingt-huit sont issus d'un exemplar parisien. L'enquête a été longtemps déviée par une surestimation de l'autorité de cette famille de type universitaire; finalement l'exemplar se situe en fort mauvaise position dans le stemma de procession, et par conséquent l'apport de sa postérité à la restitution du texte est nul. Voici un schéma résumant les résultats de l'enquête:

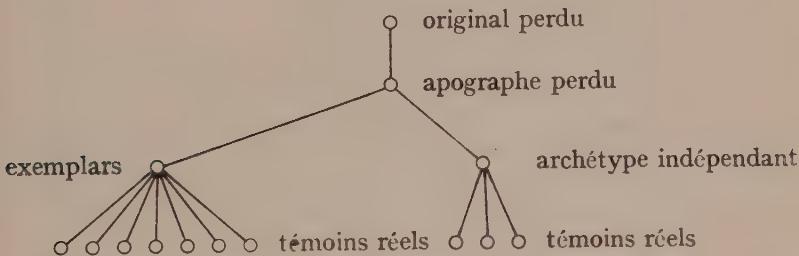


Il est clair que la famille engendrée par l'exemplar, lui-même postérieur à B, est sans autorité; son témoignage total est de moindre valeur que celui de chacune des familles indépendantes, toutes moins éloignées

qu'elle de l'origine de la tradition. La chronologie confirme cette position peu avantageuse de l'exemplar parisien. Celui-ci ne figure pas sur la plus ancienne liste de taxation des exemplars d'un libraire parisien, que Denifle datait des années 1280—1285; par contre il est mentionné sur une liste de 1304. L'indication du nombre de ses pièces (20) concorde avec le donné des manuscrits; quatre de ceux-ci portent la mention des vingt pièces. Dans les familles indépendantes il y a des témoins plus anciens; l'un d'eux porte la mention ,,écrit à Foggia l'an du Seigneur 1280''. Or le prototype de ce manuscrit daté nous a été conservé; c'est le codex Laurentianus XX 18: il lui est nécessairement antérieur.

La reconnaissance de la distribution de la tradition en cinq branches a imposé le collationnement intégral de dix nouveaux témoins; il fallait recueillir avec une sécurité suffisante le témoignage de chacune des cinq familles. Toutes les autres copies qui ne furent pas soumises à une collation intégrale ont été lues sur vingt-cinq lemmes de cinquante lignes chacun et sur mille spécimens critiques. Le texte de l'*Expositio super Iob* est restauré; il est maintenant à l'impression.

L'étude de la tradition du commentaire sur l'Éthique à Nicomaque a été entreprise à la Section du Saulchoir. Le cas était plus délicat à traiter que le précédent. La tradition est mixte mais à deux branches seulement: une, indépendante et issue d'un unique archétype, réunit une dizaine de témoins; l'autre, de type universitaire, en compte environ quatre-vingts, tous engendrés par des exemplars de même type. Exemplars et archétype indépendant sont issus immédiatement d'un unique apographe. D'où le stemma théorique:



L'apparente simplicité de ce stemma ne doit pas faire illusion. On a dit les pièges tendus par les tradition universitaires; nos collaborateurs de la Section française se sont épuisés deux ans à débrouiller l'écheveau compliqué des trente-huit pièces de l'exemplar, pièces qui existèrent en plusieurs jeux et furent utilisées sans discernement par les copistes. Le cas était à peu près le même que celui étudié par le P. Saffrey dans son introduction au texte de l'*Expositio super librum de causis*, mais le nombre beaucoup plus élevé des pièces accrut les difficultés dans une proportion

fort onéreuse. Ces opérations sont terminées et le texte élaboré ; il sera mis à l'impression incessamment.

Un second chantier critique est ouvert à la Section française, celui des opuscules. L'enquête est achevée sur la tradition du *Contra errores Graecorum* et fort avancée sur celle du *Compendium theologiae*. D'autres sondages, parfois très étendus, ont été faits dans les traditions d'une dizaine d'autres traités. Les résultats en sont souvent décevants, parce qu'ils ne révèlent aucune unité d'origine, sauf de rares exceptions, dans la constitution des grandes collections du début du XIV[e] siècle.

Enfin la rédaction d'un *Répertoire* des manuscrits des oeuvres de saint Thomas est conduite pour une bonne part à la Section française. On a dit plus haut les dimensions du recensement qu'il avait fallu entreprendre pour assurer les bases du travail critique de la Commission ; nous voulons fixer les résultats de ce recensement dans un catalogue général imité de celui de l'*Aristoteles Latinus*. Outre les services qu'un tel répertoire est appelé à rendre, il constituera un témoignage éclatant de l'immense rayonnement de la pensée du *Doctor Communis* en Europe Centrale et Occidentale.

Pour terminer, disons notre espoir d'une progression plus rapide de nos travaux ; la multiplicité des organismes et la possession des documents hâtera le rythme des opérations critiques ; dans un avenir maintenant très proche la Commission Léonine devrait être en mesure de publier un volume tous les trois ans, et si elle rencontre des circonstances favorables, peut-être tous les deux ans. Fasse saint Thomas que dans cette hâte elle ne le trahisse pas !

REZENSIONEN

Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles* (=Zetemata 19). München, Beck, 1958. 130 S. Geheftet 15,— DM.

Es gehört Mut dazu, nach dem vorzüglichen Buche von Festugière (*Aristote, Le Plaisir*, Paris 1936; anastatische Neuauflage 1960) und den zahlreichen Kommentaren zur aristotelischen Ethik, der Lustlehre des Aristoteles eine neue Betrachtung zu widmen. Kann man sich doch fragen, ob die Gedanken des Aristoteles über die Lust nicht schon weitgehend verständlich gemacht sind und daher keine Sonderbehandlung mehr verdienen. Die Lektüre des von Lieberg veröffentlichten Buches kann den Leser aber davon überzeugen, daß der Autor den Aristoteles-Studien einen guten Dienst erwiesen hat. Aus seinem Buche geht ja hervor, daß mehrere Fragen, die bisher keine vollständige Antwort erhielten, von Lieberg einer Lösung wenigstens sehr nahe gebracht worden sind.

Bekanntlich hat Aristoteles der Lust vier größere Betrachtungen gewidmet: in der *Rhetorik* (1369 b 30—1372 a 3), im zweiten Buche der *Magna Moralia* (1204 a 19—1206 a 35), im siebenten (1152 a 36—1154 b 31) und im zehnten Buche der *Nikomachischen Ethik* (1172 a 15—1176 a 29). Festugière hat die Rhetorik-Abhandlung beiseite gelassen mit der Begründung: „Le but de la Rhétorique n'est pas d'enseigner le vrai en ces matières proprement philosophiques" (a. O. S. LXIII); in einem interessanten Exkurs über die ethischen Exkurse in der *Rhetorik* lehnt Lieberg, meiner Ansicht mit Recht, den von Festugière vertretenen Standpunkt ab (S. 23—25). Die Abhandlung der *Magna Mor.* dagegen wird von ihm für nach-aristotelisch gehalten und kann daher s. E. nicht bei der Betrachtung des aristotelischen Lustdenkens verwertet werden (S. 16—20). Es hat keinen Zweck, in dieser Frage mit dem Autor zu disputieren: man hat nun einmal dieser in der Forschung bis heute nicht verstummten Kontroverse gegenüber einen Standpunkt zu wählen, und die Besprechung eines Buches ist nicht die geeignete Stelle, die für und wider angeführten Argumente nachzuprüfen.

In einem Einleitungskapitel (S. 2—15) erörtert Lieberg die Frage der beiden Lustabhandlungen in der *Nik. Eth.* Mit Festugière ist er der Meinung, daß die Bücher V—VII der *Nik. Eth.* (mithin auch die Pragmatie über die Lust) ursprünglich der *Eud. Eth.* (IV—VI) angehörten und erst später der *Nik. Eth.* einverleibt worden sind. Abweichend von Festugière aber kommt Lieberg zu der Hypothese — allerdings mit

großer Reserve proponiert (S. 15) — daß Aristoteles *alle* Themata der *Eud. Eth.* in einer neuen Version für die *Nik. Eth.* fertig gemacht hat, und daß erst nach seinem Tode die Bücher V—VII der *Nik. Eth.* verloren gegangen sind und von einem späteren Forscher (Apellikon, Andronikos?) durch die parallelen Bücher der *Eud. Eth.* ersetzt worden sind. Zur Argumentation weist Lieberg auf Strabon, *Geogr.* 13, 54, Plutarch, *Sulla*, 26 und Aspasius, *ad. Eth Nic.* 1155 b 13—16 hin. Seine sachliche und scharfsinnige Beweisführung hat mir nicht wenig imponiert und seiner Hypothese kann m. E. eine große Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden.

Auf Grund der drei von ihm anerkannten Abhandlungen will Lieberg in erster Linie die aristotelische Lustlehre als *Prozeß einer denkerischen Entwicklung* begreiflich machen. Er will zeigen, wie die beständige Bemühung um die Bewältigung des Gegenstandes zu immer subtileren Formen des Verständnisses führte. In der *Rhet.* entspricht die aristotelische Bestimmung der Lust (*totale und wahrnehmbare Wiederherstellung in die zukommende* — ὑπάρχουσαν — *Natur* 1369 b 33—35) noch der platonischen im *Philebos* (*der Weg des durch die Störung aus seiner Natur Geratenen zurück in sein naturgemäßes Sein* — τὴν αὑτῶν οὐσίαν — 32b). Lieberg ist der Ansicht, daß im aristotelischen ὑπάρχουσαν eine Unterscheidung vorliegt, die bei Platon nicht begegnet (S. 29). Mir ist es aber klar, daß im platonischen τὴν αὑτῶν οὐσίαν substantiell dasselbe gesagt wird wie im aristotelischen ὑπάρχουσαν. Wenn Lieberg außerdem in einer ziemlich komplizierten Argumentation darzulegen versucht, daß in dem hinzugefügten ὑπάρχουσαν eine Beschränkung auf die Natur der *beseelten Lebewesen* gegeben ist (S. 30), scheint er doch wohl zu viel herauslesen zu wollen. Das Adjektivum αἰσθητή macht es ja schon evident, daß es sich nur um beseelte Lebewesen handeln kann. — Die Rhetorikabhandlung weiter analysierend läßt Lieberg ein Bestreben des Aristoteles beobachten, die Lust vom Werden mehr ins Sein zu legen (S. 31—34). So manifestiert die Rhetorikabhandlung einerseits den platonischen Ursprung des aristotelischen Lustdenkens (es ist ein großes Verdienst Liebergs dies deutlich in das rechte Licht gestellt zu haben), anderseits präludiert sie zu den von Aristoteles in der *Nik. Eth.* verteidigten Thesen.

Die der *Eud. Eth.* entnommene Abhandlung im VII. Buche der *Nik. Eth.* trägt fast ausschließlich polemischen Charakter. Obwohl er auch hier von den Thesen des *Philebos* ausgeht, weist Aristoteles die in der *Rhet.* noch von Platon übernommene Definition ab und bestimmt die Lust als *ungehinderte Tätigkeit des naturgemäßen Verhaltens* (1153 a 14). In seiner sehr guten Darlegung (S. 85—94) bemerkt Lieberg, daß viele Elemente auf die Unsicherheit hinweisen, in der Aristoteles diese Definition aufstellt.

Die letzte Stufe aristotelischen Lustdenkens wird erreicht im X. Buche der *Nik. Eth.*, wo Aristoteles seine endgültige Definition der Lust ent-

faltet. Sie ist *zusätzliche Vollendung der Tätigkeit*, nicht Tätigkeit selbst. Daher ist ihr Wert an den jeweils verschiedenen Wert bzw. Unwert der Tätigkeit gebunden (1174 b 31—33). Lieberg hat m. E. in vorzüglicher Weise klar gemacht, daß die sachlichen Unterschiede in den drei Lustabhandlungen nicht hinreichend erklärt werden durch Zusammenhang und Zielsetzung der jeweiligen Abhandlung, sondern einen grundsätzlichen Wandel der Anschauung anzeigen.

Lieberg hat sich aber in seinem Buche eine zweite Aufgabe gestellt: „die Herkunft und Eigenart des außeraristotelischen Lustdenkens im Werk des Aristoteles möglichst genau zu bestimmen" (S. 23). Auch die diesbezüglichen Erörterungen sind sehr einleuchtend, besonders die Deutung der Legomena-Referate im VII. (1152 b 8—23) und X. (1172 b 9—1174 a 10) Buche der *Nik. Eth.* ((S. 59—85 und 96—102). Obwohl individuelle Bestimmung anonym referierter Meinungen immer ein etwas unsicheres Unternehmen bleibt, hat er m. E. in sehr scharfsinniger und behutsamer Weise seine Analyse realisiert und viel Wertvolles ans Licht gebracht. Seine prinzipielle Einleitung über die Bedeutung des „schon Gesagten" (= τὰ λεγόμενα) für das Philosophieren des Aristoteles (S. 44—48. Ist sie später eingefügt? Man vergleiche die Fußnoten von S. 48 und 49!) scheint mir ein wenig zu schwer akzentuiert. Man gewinnt den Eindruck, daß er im Geiste das Wort λόγος immer mit Majuskel schreibt. Die Interpretation von *Nik. Eth.* 1095 a 28—30 ist allerdings zu prägnant (S. 47).

Während der Lektüre notierte ich noch folgendes. Hätten S. 1 Note 1 nicht auch Stewart und Burnet genannt werden müssen? — S. 33 wird ἄλογος sowohl durch *vernunftfrei* als durch *unvernünftig* übersetzt; nur die erste Übersetzung scheint mir in diesem Kontext akzeptabel. — Ist die Folgerung aus der Wortgeschichte des ἐνέργεια-Begriffes (S. 68) nicht ein wenig kategorisch?

Das Buch hat einen Anhang über den Bezug der Lust zur Eudämonie in der *Eud.* und der *Nik. Eth.* und über das Verhältnis von Lust und Tätigkeit in den beiden genannten Ethiken (S. 117—123), ein Literaturverzeichnis, ein Namen- und Sachverzeichnis und ein Register der behandelten Stellen. Das Buch sieht gut aus; Druckfehler gibt es kaum.

Culemborg (Holland) Modestus van Straaten O.E.S.A.

HEINRICH DÖRRIE, *Porphyrios' „Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* (= Zetemata 20). München, Beck, 1959. XIII—225 S. Geheftet 22,50 DM.

Wenn man den ausführlichen Artikel über Porphyrios den Neuplatoniker in der *RE* (XXII 1, 1953, Sp. 275—311, von R. Beutler)

aufschlägt, findet man dort zwar eine kurze Liste der Bezeugungen der συμμίκτων ζητημάτων ζ' und Hinweise auf die nicht allzu reichliche Sekundärliteratur, gewinnt jedoch den Eindruck, daß der Inhalt der Schrift sich kaum mehr feststellen läßt, so daß diese unter der Rubrik „Verschiedenes", als wäre sie in keiner anderen Gruppe unterzubringen, mit vollem Rechte zu stehen scheint.

Es ist das Verdienst von H. Dörrie, der bereits mehrere Vorarbeiten über den Mittel- und Neuplatonismus geliefert hat[1], einen sehr ansprechenden Versuch gemacht zu haben, Inhalt, Gliederung und philosophische Tendenz dieser Schrift näher zu bestimmen. Da bei einer verschollenen, nur durch spätere, freie Zusammenfassungen und Auszüge bezeugten Schrift der Wert der philosophischen Interpretation zum großen Teil durch die Gültigkeit der philologischen Rekonstruktion bedingt ist, werden wir uns in dieser Rezension zunächst einmal bei philologischen Fragen etwas länger aufhalten müssen.

Vor mehr als siebzig Jahren machte H. von Arnim (Rh. Mus. 42, (1887), 276ff.) auf die enge Verwandtschaft zweier spätantiker Texte über die Verbindung der Seele mit dem Körper aufmerksam.

Es ist in der Tat nicht zu leugnen, daß Nemesios *De nat. hom.* III und Priscianus *Solut. ad Chosroem*, 50, 25ff. (= Suppl. Ar. I, 2 Bywater) eine gemeinsame neuplatonische Vorlage benutzt haben. Da Nemesios III 60 B[2] (139, 4 Matth.) ein wörtliches Zitat aus dem 2. Buche von Porphyrios' *Symmikta Zetemata* aufweist, dessen Inhalt er bereits einige Seiten vorher, III 58 A (133, 2 M.), ohne Quellenangabe paraphrasiert hatte, da andererseits Priskian in seiner Einleitung *Porphyrius ex Commixtis quaestionibus* unter den von ihm für die *Responsiones* herangezogenen Quellen erwähnt (42, 16 Bywater), liegt die Vermutung sehr nahe, Porphyrios' *Symmikta Zetemata* seien die gemeinsame Quelle der Ausführungen über die Verbindung der Seele mit dem Körper bei Nemesios und bei Priskian gewesen. Die Gültigkeit dieser Schlußfolgerung ist im allgemeinen von der Kritik anerkannt worden, allerdings nicht ohne Einschränkungen, auf die wir noch zurückkommen werden.

In der vorliegenden Arbeit schließt sich Dörrie dieser Hypothese völlig an, versucht sie durch neue Beobachtungen zu bekräftigen und erbaut darauf den wichtigsten Teil seiner philologischen Rekonstruktion

---

[1] *Der Platoniker Eudoros v. Alexandria*, in *Hermes* 79 (1944) 25—39. — *Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre*, in *Hermes* 82 (1954) 331—342. — *Ammonios, der Lehrer Plotins*, in *Hermes* 83 (1955) 439—477. — Ὑπόστασις, in *N. Ak. Gött.*, 1955, 35—93. — *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, in *Hermes* 85 (1957) 414—435. — *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in *Fondation Hardt*, *Entretiens* V (1957) 193—223.

[2] Da die Ausgabe von Matthaei, Halle 1802, mir nicht zugänglich war, zitiere ich nach Migne, *Patr. Gr.* XL. Die entsprechenden Seiten- und Zeilenzahlen der Matthaeischen Ausgabe, die ich in Klammern anführe, gehen auf Dörries Zitate zurück.

der *Symmikta Zetemata*. Der Hinweis auf Porphyrios als gemeinsame Quelle der zwei erwähnten Texte ist jedoch nicht ganz frei von Schwierigkeiten. Es fragt sich zunächst, ob Porphyrios als unmittelbare Quelle gelten darf oder ob Nemesios und Priskian einer anderen, jüngeren Quelle, nämlich dem Neuplatoniker Hierokles, ihre Kenntnis der *Symmikta Zetemata* verdanken[3].

Auf dieses nicht unwichtige Problem geht Dörrie in seinem Buch nicht ein. Dazu kommt noch, daß Nemesios, nachdem er am Anfang des Kapitels auf die Schwierigkeiten des ζητούμενον hingewiesen hat, die Lösung des Problems folgendermaßen einführt:

,,Ἀμμώνιος δὲ ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο" [III, 56 B (129 Matth.)]. Seine Quelle scheint also die im Folgenden dargelegte Lehre von dem Verhältnis der Seele zum Körper auf Ammonios Sakkas zurückgeführt zu haben, zumal Priskian in seiner Einleitung (42, 15) schreibt: *aestimatus est autem et Theodotus nobis oportunas occasiones largiri ex Collectione Ammonii scholarum.* Stammt also die Substanz der Ausführungen über die ἕνωσις ψυχῆς καὶ σώματος aus Ammonios' Unterricht? von Arnim zweifelte kaum daran, und auch jüngere Forscher halten den Bericht des Nemesios, trotz der Schwierigkeit seiner Abgrenzung, für eine wichtige Auskunft über Ammonios' Lehre[4]. Demgegenüber vertrat E. Zeller[5] die Ansicht, Ammonios Sakkas sei in gewisser Hinsicht mit Pythagoras oder Sokrates zu vergleichen: er habe nichts Schriftliches hinterlassen, dennoch hätten spätere Mitglieder seiner Schule unberechtigterweise wichtige Thesen des Neuplatonismus auf ihn zurückgeführt; die auf uns gekommenen Nachrichten über ihn hätten daher keinen urkundlichen Wert.

Dörries Stellung in dieser Kontroverse läßt sich mit zwei Sätzen zusammenfassen: ,,Das Kap. 3 des Nemesios beruht vom Beginn bis zu Nemesios' Abbrechen 137 auf dem Text der σύμμικτα ζητήματα . . . Alle, die sich bisher mit diesem Text befaßten, ließen sich durch die Erwähnung des Ammonios . . . dazu verlocken, diesen Text statt für Porphyrios für Ammonios in Anspruch zu nehmen. Einzig E. Zeller warnte davor. So gilt es nun, diesen Text in Hinblick auf Porphyrios auszuwerten." (S.16—17). Porphyrios sei es aber gewesen, der den von Ammonios in den Platonismus verpflanzten ἕνωσις-Gedanken dargelegt und ausgearbeitet habe: ,,Kurz", schreibt Dörrie in seinem Kommentar zur Stelle, ,,es liegt ein Grundgedanke des Ammonios in der Interpretation durch Porphyrios vor." (S. 55). Gewiß, das umstrittene Kapitel weist zahlreiche

---

[3] Hierokles als Quelle des Nemesios: E. Zeller, *Phil. d. Gr.* III 2[5], 509. Dagegen: K. Praechter, in *Byz. Ztschr.* 21 (1912) 20, und Art. *Hierokles* 18, *RE* VIII 2 (1913) Sp. 1486.

[4] z. B. H. R. Schwyzer, Art. *Plotinos*, *RE* XXI 1 (1951) Sp. 478, der auf den völlig plotinischen Charakter der Lösung hinweist.

[5] *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 7 (1894) 295ff. = *Kl. Schriften* II, 91ff.; *Phil. d. Gr.* III 2[5], 508ff.

Ausdrücke, zahlreiche Gedanken auf, die anderswo bei Porphyrios begegnen. Gewiß, es ist durchaus plausibel, daß Porphyrios in den σύμμικτα ζητήματα von einem Grundgedanken des Ammonios ausging. Dennoch könnte man hier als advocatus diaboli einiges gegen diese These einwenden. Bei näherer Betrachtung des in Frage kommenden Teiles des Nemesios-Kapitels lassen sich m. E. drei Teile unterscheiden:

1. Hinweis auf die Schwierigkeit des Problems der ἕνωσις von Seele und Körper sowie auf die mangelhaften Lösungsversuche.
2. Die Lösung des Ammonios, von 56 B, Ende (129,9 Matth.) bis 58 A Mitte (133,1 Matth.), ἵν' οὕτως ἐπιβάλῃ τοῖς οὖσιν. Es wird gezeigt, daß die νοητά, zu denen die Seele gehört, unveränderlich sind (ἀναλλοίωτα) und daher bei ihrer Verbindung mit etwas anderem nichts erleiden können und daß andererseits die ἕνωσις der Seele mit dem Körper eine feststehende Tatsache ist.
3. Von dem Satz an, in dem, wie oben bemerkt, ein Porphyrischer Text paraphrasiert bzw. wörtlich zitiert wird (58 A = 133,2 Matth.), scheinen aber Betrachtungsweise und Terminologie manches zu enthalten, was im 2. Teil nicht vorhanden war. Neu ist z. B. die Bezeichnung der Seele als ἀσώματος, neu die Anwendung des Ausdruckes δι' ὅλου χωρεῖν auf die Seele, neu die Ausdrücke und die Gedanken, daß die Seele ist τὸ καθ' ἑαυτὴν ἓν διασῴζουσα καὶ ἐν οἷς ἂν γένηται τρέπουσα ἐκεῖνα κατὰ τὴν ἑαυτῆς ζωὴν καὶ μὴ τρεπομένη ὑπ' ἐκείνων, daß sie οὐ . . . κρατεῖται ὑπὸ τοῦ σώματος ἀλλ' αὐτὴ κρατεῖ τὸ σῶμα.

Obwohl er auf die Beantwortung derselben Frage hinzielt, scheint sich also der 3., zweifellos Porphyrische Teil (58 A—59 B) deutlich vom 2., Ammonischen, abzuheben, so daß die Vermutung nicht auszuschließen ist, der 2. Teil gehe auf eine andere Quelle als Porphyrios zurück. Wie dem auch sei: Dörries These, das Lehrstück über die κοινωνία τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα, das später zu einem festen Bestandteil der Untersuchungen über die Seele wurde, sei eine Neuerung des Porphyrios gewesen, bedarf offensichtlich einiger Einschränkungen und Nuancierungen[6].

Auf ein anderes Ergebnis der von Dörrie angestellten Untersuchungen über die Quellen des Nemesios soll jetzt hingewiesen werden.

In der ersten Hälfte seines 2. Kapitels, 29 B—45 A (= 69—104 Matth.) habe Nemesios ein mittelplatonisches Schulbuch herangezogen und nur geringfügige Retuschen von seiner Lektüre des Porphyrios her eingearbeitet (S. 111—151). Dasselbe Lehrbuch sei auch im 3. Kapitel benutzt worden, und zwar dort, wo die stoische Mischungslehre als unfähig, die Verbindung Seele-Körper zu erklären, kritisiert wird[7].

Im 2. Kapitel (S. 24—35) wird die Definition der Seele als ἀσώματος οὐσία negativ gewonnen, indem man alle je dazu vorgebrachten Irrtümer

---

[6] Vgl. bes. S. 12—15, wo Dörrie allerdings Material anführt, das eher gegen seine zu kategorische Behauptung zu sprechen scheint.

[7] Dazu Parallelen bei CHALCIDIUS, *in Tim.* 221 und PRISCIAN, *Solut.* 44, 16.

widerlegt. Dörrie hat m. E. mit vollem Recht den handbuchmäßigen Charakter der Vorlage sowie ihre Exaktheit in Referat und Widerlegung (besonders der Aristotelischen Seelendefinition) betont. Ferner hat er den Nachweis zu liefern versucht, daß sie nicht mit den bei Plotin und Porphyrios üblichen Argumenten arbeitete und daß sie ihrem Inhalt und ihrem Charakter nach eher der vorplotinischen Zeit angehöre. Hier würde ich hinzufügen, daß die vortreffliche Qualität der Information über Aristoteles sowie der Umstand, daß die Polemik gegen die Stoa mit peripatetisierenden Argumenten geführt wird, es uns verbietet, diese zurückgewonnene Vorlage zeitlich zu hoch anzusetzen: sie setzt m. E. die nachandronikische Wiederbelebung der Aristoteles-Studien und die dadurch ausgelöste Reaktion des Platonismus gegen Aristoteles voraus. Recht gewagt kommt mir dagegen Dörries These vor, die hier angewandte Methode (eine Definition wird durch Ausschaltung der übrigen Möglichkeiten gewonnen) gehe auf die Periode der Skepsis in der Akademie, auf Karneades' Zeiten zurück, und das herangezogene Handbuch spiegele die im Mittelplatonismus noch gepflegte Schultradition wider, die in der Entkräftung der gegnerischen Argumente die Hauptaufgabe der Philosophie gesehen habe. Weder im Gang noch im Geiste der fraglichen Polemik vermag ich karneadische Merkmale zu entdecken, ferner spricht meines Wissens nichts dafür, daß der mittlere Platonismus die Kunst des *pro et contra dicere* als solche noch geübt habe. Die Vorbereitung oder die Bekräftigung einer Lehrmeinung durch vorhergehende Widerlegung der Andersdenkenden begegnet bekanntlich schon nicht selten bei Aristoteles, und es ist nicht verwunderlich, daß dieses Verfahren auch in anderen Schulen im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. üblich war, ganz unabhängig von einer sehr fragwürdigen Beeinflussung durch die auf ganz andere Ziele gerichtete karneadische Praxis.

Neben dem von Nemesios und Priskian ausgebeuteten ζήτημα über die Einung der Seele mit dem Körper enthielten die σύμμικτα ζητήματα ein solches über die Teile der Seele, worüber Proklos *in remp.* I 234—235 (Kroll) berichtet. Für Porphyrios hatte allerdings die Frage nach den Teilen der Seele wenig Sinn. In ihrer eigenen, jenseitigen Existenz sei doch die Seele einheitlich; ihre Teile oder aristotelisch gesprochen ihre δυνάμεις seien lediglich durch ihre Bindung an die Körperwelt bedingt (S. 104—110).

Weitere ζητήματα scheinen sich auf die Unsterblichkeit der Seele (Reste bei Augustin *solil.* 2, 24 und *de immortalitate animae*, Migne, P. L. 32, 1021—1034) und auf die Sinneswahrnehmung (vermutlich erwähnt bei Nemesios 7, 80 B = 182, 4 Matth.) bezogen zu haben (S. 152—158).

Die sorgfältige Untersuchung dieser sehr verschiedenartig erhaltenen Spuren des Porphyrischen Werkes ermöglicht die Charakterisierung der σύμμικτα ζητήματα, ihre Einordnung in die Geschichte des Platonismus und die Auswertung ihres philosophischen Gehalts. Mit diesen Aufgaben

befaßt sich Dörrie im zweiten Teil seines Buches (S. 159—225), wo er seine schon im 1. Kapitel (S. 1—11) erfolgte Vorstellung des Werkes ergänzt und präzisiert.

Die σύμμικτα ζητήματα waren ein Buch für philosophisch interessierte Leser; es wollte ein Stück metaphysischer Propädeutik sein, indem es eine Seelenlehre anbot, die in die Eins-Lehre mündete. Viel stärker als etwa vor ihm Albinos betonte Porphyrios die Einheitlichkeit der Seele. In ihrer Verbindung mit dem Körper verliert die Seele keine ihrer bisherigen Qualitäten (Einheit ἀσυγχύτως) — ist sie doch eine Hypostase des Einen — so daß ihre Verflechtung mit dem Diesseitigen einen durchaus akzessorischen Charakter aufweist.

Auf die Einzelheiten der sehr reichhaltigen und historisch hochwichtigen Ausführungen Dörries zu diesem Thema kann leider nicht eingegangen werden, ebensowenig wie es bei seinem gelehrten und fein nüancierten Kommentar zum 3. Kapitel des Nemesios der Fall war. Nur einige Punkte seien hier besonders hervorgehoben. Daß der Verfasser nicht nur die neuplatonische Literatur beherrscht, sondern auch über die philosophische Produktion anderer Schulen, wie z. B. des Aristotelismus und der Stoa, sehr gut informiert ist, läßt sich beinahe auf jeder Seite seines Buches feststellen. Besonders geglückt scheinen mir die Ausführungen über die Verwendung stoischen Lehrgutes durch Porphyrios; die Kritik an der Stoa hat auf den Neuplatonismus so anregend gewirkt, daß Porphyrios vom physikalischen Monismus und von der Mischungslehre der Stoa ausging, um durch Entmaterialisierung der stoischen Auffassung die eigene, metaphysische ἕνωσις-Lehre zu untermauern. — Dagegen hätten vielleicht einige Behauptungen über die Philosophie des Aristoteles oder seiner Schule differenzierter dargelegt werden sollen. Einen wesentlichen Unterschied zwischen Platonismus und Peripatos formuliert Dörrie folgendermaßen: „Den Peripatetikern genügte die Bestimmung der Seele als Form und Entelechie; auch ihnen [d. h.: wie den Stoikern] wurde die Immanenz der Seele im Körper nie zum Problem." (S. 12). In Wirklichkeit aber war Aristoteles selber auf ein ganz ähnliches Problem gestoßen, das er anscheinend nie zu lösen vermochte, ich meine das Problem der Immanenz des νοῦς, der trotz seiner Unabhängigkeit vom Körper doch irgendwie mit niedrigeren Seelenvermögen zusammenhängt. Gerade deswegen ist an anderer Stelle (S. 188) die Transzendenz des νοῦς bei Aristoteles zu kategorisch behauptet worden: „Kurz, der νοῦς ist vollkommen transzendent, die Seele im Gegenteil ganz und gar nicht." — Ferner dürfte es nicht ganz zulässig sein, ein Fragment von περὶ φιλοσοφίας (Fr. 12a Ross) im Lichte der (damals wahrscheinlich noch nicht aufgestellten) Entelechie-Lehre zu interpretieren, noch vorauszusetzen, daß Kratippos diese Lehre als Grundlage seiner Reflexion über Traummantik und Ekstase verwendete (S. 206ff.) denn wir haben keinen Grund anzunehmen, daß vor der Aristoteles-Renaissance unter Andronikos die peripatetische Seelenlehre auf der Schrift

περὶ ψυχῆς beruhte. Mit der Gültigkeit der Hypothese über Kratippos' Mantiklehre fällt aber auch die der daraus gezogenen Folgerungen über die Abgrenzung der Quellen in Cicero *De divinatione* (S. 214ff.). Nicht unmittelbar klar ist die Behauptung (S. 29; vgl. auch 8—9 und 159, 3), daß das πέμπτον σῶμα der Peripatetiker „als Kohäsionskraft verstanden werden konnte" und daher in der peripatetischen Physik an die Stelle der κρᾶσις δι' ὅλων der Stoiker trat. Es hätte gesagt werden sollen, daß dies nur eine Konstruktion Alexanders von Aphrodisias (*De mixt.* 223, 9ff.; vgl. 226, 34ff.) ist, während Aristoteles eine solche Funktion des Kreiskörpers nicht erwähnt.

Druck- und Flüchtigkeitsfehler sind relativ selten. Die folgende Liste erhebt gar keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Zu schreiben wäre S. 33, Anm. 2, Z. 2, *nachplotinischen* statt *nachplatonischen*. — S. 39, Z. 1: *Kap. 3* statt *Kap. 2* (?). — S. 43, Nemesios-Zitat: es wäre wohl besser, kein Fragezeichen nach οὖν, kein Komma nach ἑαυτήν zu setzen und auf <πῶς> zu verzichten. — S. 51, Z. 2 von unten: *Das Gewand der Eitelkeit* statt *Das Gewand der Seele*. — S. 52, über den Körper als Gewand der Seele, vgl. auch J. Pépin in: Augustinus Magister, Congrès International augustinien, Paris 1954, 293—306. — S. 206, Anm. 2: Sextus 9, 21 = Fr. 10 Rose; 12a Walzer; 12a Ross (nicht fg. 10 Rose-Ross). —

Zum Schluß sei mir noch erlaubt, eine kleine Bemerkung über die Disposition des Buches zu machen. Jeder mag darüber seine eigene Meinung haben, und was dem einen die einzig richtige Methode zu sein scheint, wird ein anderer vielleicht für ganz unangebracht halten. Im konkreten Falle der σύμμικτα ζητήματα, eines Werkes also, das uns nur durch Zitate, Auszüge und Zusammenfassungen bei späteren Benutzern bekannt ist, möchte ich annehmen, daß der philologische Versuch einer Rekonstruktion, mit Abgrenzung und Ordnung der eventuellen Spuren, das Primäre sein sollte: zuerst sorgfältige Analyse der vermutlichen Reste und Vergleich der Zeugen miteinander; auf Grund dieser Einzelbetrachtungen Charakterisierung der Zeugen und Hinweise auf die Art, wie sie ihre Quellenschrift gehandhabt haben, erst nach diesem heuristischen Moment philosophische Interpretation und geschichtliche Einordnung des zurückgewonnenen Werkes. Dies wäre m. E. eine Disposition, die es dem Leser ermöglichen würde, dem Entdeckungsprozeß selber beizuwohnen und wohl auch den Wert der unter seinen Augen gezogenen Deduktionen besser zu beurteilen. Dörrie verwendet aber eine ganz andere Art der Darstellung; er beginnt in der Regel mit einer Skizzierung der auf Grund seiner (noch nicht dargelegten) Beobachtungen errungenen Ergebnisse. Es wird z. B. bereits auf S. 5 noch vor jedem Versuch einer Rekonstruktion eine Gesamtcharakteristik der σύμμικτα ζητήματα vorgreifend gegeben. Auf S. 15ff. werden die Ergebnisse des Vergleichs der Paralleltexte bei Nemesios und Priskian vorweggenommen und die Art der Benutzung der σύμμικτα ζητήματα durch diese beiden Autoren gekennzeichnet, und zwar unter dem Titel

„Vorfragen"; in der diesen Abschnitt abschließenden „Schlußfolgerung" liest man sogar (S. 24): „Das sind die Beobachtungen und Gesichtspunkte, die sich bei der Interpretation jener beiden Fassungen ergaben", obwohl bis dahin noch keine eigentliche Interpretation angeboten wurde. Ähnlicherweise wird auf S. 30ff. als Quelle für die Widerlegung der stoischen Mischungslehre ein mittelplatonisches Handbuch angesetzt, und diese Hypothese beruht wenigstens zum Teil auf dem erst später (S. 122ff.) als karneadisch und mittelplatonisch gekennzeichneten Stil der Beweisführung. Daß diese Behauptungen keineswegs aprioristisch sind, sondern in Wirklichkeit die weiter unten dargelegten Analysen voraussetzen, gebe ich gern zu, dennoch kann ich nicht umhin, diese Art des ὕστερον πρότερον als etwas störend zu empfinden.

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß Dörries Buch zweifellos einen sehr begrüßenswerten Beitrag zur Erforschung des Neuplatonismus darstellt. Auch wenn hier und dort mit allzu großer Sicherheit über Fragen entschieden wird, die wohl eine vorsichtigere, nüanciertere, den jeweiligen Grad der Wahrscheinlichkeit besser berücksichtigende Beantwortung verlangt hätten, läßt sich nicht leugnen, daß die Reichhaltigkeit des herangezogenen Materials, die Fülle der Einzelbeobachtungen und die große Vertrautheit des Verfassers mit der neuplatonischen Philosophie der vorliegenden Untersuchung ihren dauerhaften Wert verleihen. Es ist sehr erfreulich zu wissen, daß Dörrie sich vorgenommen hat, das Lebenswerk eines Meisters der Porphyrios-Forschung, J. Bidez, fortzusetzen und daß der handschriftliche Nachlaß des großen Gelehrten ihm zur Verfügung gestellt worden ist.

Berlin — Paul Moraux

JULES VUILLEMIN, *La Philosophie de l'Algèbre de Lagrange* (*Réflexions sur le mémoire de 1770—1771*). Paris, Edition du Palais de la Découverte (Les Conférences du Palais de la Découverte. Série D, N° 71), 1960. 24 S. 1,60 NF.

JULES VUILLEMIN, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*. Paris, Presses universitaires de France (Epiméthée, Essais philosophiques), 1960. 188 S. 16 NF.

Das Verhältnis von Mathematik und Philosophie, eines der zentralen Probleme, auf das Descartes als erster hingewiesen hat, und das von seinen Nachfolgern mit großer Energie aufgegriffen wurde, hat in Frankreich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert keine vordringliche Beachtung mehr gefunden. Selbst die Richtung, die Kant seiner Lösung dieses Problems gegeben hat, vermochte dem französischen Denken — sehr im Unterschied zu der Entwicklung in Deutschland — keinen

neuen Impuls zu geben. Der Rationalismus, der die französische Philosophie des 19. Jahrhunderts bestimmte, hat seinen methodischen Ausgangspunkt von der Psychologie, und nicht von den exakten Wissenschaften, genommen. Hier hatte er eine Basis, deren Fakten er leichter regulieren und interpretieren konnte als diejenigen der Mathematik. Selbst die beiden Ausnahmen unter den französischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, Antoine Augustin Cournot und Auguste Comte, konnten an die klassische Descartes-Tradition nicht anschließen. Für Comte stand die Architektonik der Wissenschaften einerseits, die Soziologie andererseits so sehr im Vordergrund seines Interesses, daß das methodische Problem der erkenntnistheoretischen Gewißheit ihm nicht in das Bewußtsein trat. Cournot zwar bemühte sich sehr um eine Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Mathematik, jedoch war sein Ansatzpunkt gegenüber dem mathematischen Rationalismus Descartes' oder Kants völlig verschoben. Während Descartes und seine Nachfolger vom Idealbild mathematischer Deduktion ausgingen und sich um eine Übertragung dieser Evidenzform in die Philosophie bemühten, griff Cournot das Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Mathematik nicht an der Methode, sondern an einem Sachproblem an: der Frage der Wahrscheinlichkeit. Für ihn sind Mathematik und Philosophie zwei Formen der Bewältigung der Wirklichkeit; er opfert damit die ontologische Sonderstellung der mathematischen Objekte und verzichtet so von vornherein auf ein wissenschaftliches Idealbild, an dem sich die anderen Wissenschaften orientieren können. Dieser Ansatz bei dem Problem der Wahrscheinlichkeit ist nun jedoch keineswegs geeignet, das Verhältnis von Mathematik und Philosophie in der alten Cartesischen Weise anzugreifen. Von allen mathematischen Disziplinen ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung am stärksten mit erkenntnistheoretischen Problemen belastet. Was die Analysis oder die Algebra an Klarheit der Voraussetzungen und der Methoden auszeichnet, muß schon in dem schillernden Begriff der Wahrscheinlichkeit geopfert werden.

Dieser Ansatz von Cournot ist auch für diejenigen Denker, die gegen Ende des Jahrhunderts die Frage des Verhältnisses von Mathematik und Philosophie wieder aufgegriffen, bestimmend gewesen. Ihr Blick ist stärker auf das Philosophie und Mathematik Trennende als auf das sie Vereinende gerichtet gewesen. Sowohl Poincaré wie seine Nachfolger Tannery, Duhem, Le Roy und Pierre Boutroux — alles Fachmathematiker von hohen Qualitäten — bemühten sich zu zeigen, daß es neben dem der Konventionalsphäre entspringenden Feld der Wissenschaften einen genuinen Bereich für die Philosophie gibt, in dem sich die schöpferische Freiheit des Geistes ausdrückt. Dieser Aspekt schließt von vornherein die Möglichkeit aus, die Evidenz der Mathematik für die Philosophie nutzbar zu machen.

Erst die Einflüsse der Wiener Schule und der logistischen Theorien von Cambridge haben auch in Frankreich zu einer Neubelebung der

Cartesischen Fragestellung geführt. Nachdem die fruchtbaren Ansätze der dreißiger Jahre den politischen Wirren der Kriegszeit zum Opfer fielen, hat sich nach dem Krieg diese Richtung nur zögernd wieder belebt. Dabei stand der englischen und der Wiener Tradition entsprechend das systematische Interesse dominierend im Vordergrund. Eine historische Besinnung dieser Fragestellung bahnte sich weder von England noch von Wien her an.

Der erste Versuch, die Frage des Verhältnisses von Mathematik und Philosophie bewußt an demjenigen Punkt wieder aufzugreifen, an dem sie in der Entwicklung der Cartesischen Gedankengänge liegen geblieben ist, und die historische Frage mit den Mitteln der heutigen Wissenschaft weiterzuführen, ist von Jules Vuillemin unternommen worden. In mehreren historischen Ansätzen hat er versucht, diese Grundfrage an einigen Hauptpunkten ihrer historischen Entwicklung zu fassen. Dabei schälen sich drei Stufen deutlich heraus: Descartes, Kant, Lagrange.

Der erste Ansatz zur Diskussion dieses Problems findet sich in dem Beitrag Vuillemins zum Descartes-Heft der Revue des sciences humaines (N. S. 61. 1951 *Note sur l'évidence cartésienne et le préjugé qu'elle implique.* S. 42—49), der die Frage der Evidenz bei Descartes untersucht. Vuillemin nimmt das Problem an derjenigen Stelle wieder auf, an der es das 19. Jahrhundert ungelöst liegen gelassen hat. Zwei Denker stellt er an den Anfang seiner Untersuchung: Lagneau und Brunschvicg. Dabei stehen beide stellvertretend für die beiden großen Interpretationsrichtungen des 19. Jahrhunderts, der psychologischen (Cousin, Garnier, Bergson) und der rationalistischen (Simon, Liard, Delbos). Vuillemin kann zeigen, daß die Schwierigkeiten der Cartesischen Evidenzvorstellung in der Doppelheit der zugleich psychologischen wie rationalen Methode liegen. Beide Interpretationsversuche des 19. Jahrhunderts fassen letztlich ein Element des Cartesischen Ansatzes und versuchen, die heterogene Komplexität des Cogito auf eine einzige durchgängige Linie zu bringen. Dagegen hebt Vuillemin hervor, daß der psychologische Ansatz auf der Illusion aufbaut, daß die Seele leichter zu erkennen sei als der Körper, und der Cartesische Rationalismus auf der anderen Seite zu einer Mathesis universalis führen muß, in der es keinen Platz mehr gibt für den Cartesischen Zweifel. „Le ‚Je pense' cartésien semble dès lors seulement joué, parce que nous savons qu'il se donne par avance l'idée sérieuse de l'évidence et de la science moderne de la nature.“ (49).

Diese Analyse deckt das Grundproblem auf: Die Übertragung der mathematischen Evidenz auf die Philosophie, und die weiteren Arbeiten Vuillemins sind ein einziger kontinuierlicher Versuch, der Lösung dieses Problems näher zu kommen.

Ein erster Ansatz findet sich in seinem Kantbuch (*Philosophie et métaphysique kantiennes*, Paris 1955), in dem Vuillemin versucht, den Übergang von mathematisch-physikalischer Methode zur Philosophie in einen dialektischen Prozeß aufzulösen, um auf diese Weise die metho-

dische Einheit innerhalb der sachlichen Differenz gewinnen zu können. Die Grenze, die dem Kantischen Lösungsversuch von vornherein gesetzt ist, liegt in der Enge seines mathematischen Wissens, das an keiner Stelle die Schultradition des ausgehenden 18. Jahrhunderts übersteigt. In seinem Kantbuch konnte Vuillemin die dialektische Methode entwickeln, ihr jedoch keine strenge Interpretation für die Mathematik geben, da die Kantische Basis in der Mathematik für eine Interpretation der mathematischen Methode nicht hinreichte. Vuillemin sieht sich daher vor die Aufgabe gestellt, den mathematischen Denkprozeß in seiner dialektischen Form an einem echt mathematischen Beispiel zu analysieren. Zu diesem Beispiel wählte er die *Reflexions sur la résolution algébrique des équations* von Joseph Louis Lagrange.

In seinem Vortrag im Palais de la Découverte (*La philosophie de l'algèbre de Lagrange,* 1960) greift Vuillemin gerade dieses Problem auf. Die *Reflexions* zeichnen sich von allen Arbeiten Lagranges gerade dadurch besonders aus, daß in ihnen die methodische Frage einen besonders breiten Raum einnimmt. Vuillemin beschränkt sich bei seiner Analyse der *Réflexions* im wesentlichen auf das Problem der Gleichungen 3. Grades, jedoch läßt sich das Prinzipielle der Lagrangeschen Methodik an allen Teilen des Werks gleichermaßen erläutern.

Lagrange stellt in einem historischen Abriß zwei Methoden gegeneinander, um an ihnen den eigentlichen Denkprozeß der Mathematik, „la vraie métaphysique de la résolution des équations", wie er schreibt, zu entwickeln. Der sich dabei entscheidend entwickelnde Gegensatz stellt die kasuistische Methode, die er eine Methode a posteriori nennt, einem mathematischen Prozeß a priori gegenüber, die eine generelle Lösungsform eines allgemein gestellten Problems anstrebt. Die von Lagrange gegebene Lösung bindet das algebraische Problem an die Gruppentheorie und schafft damit einen wesentlichen Ansatz zu einer allgemeinen mathematischen Theorie, einer Mathesis universalis, die eine durchgängige Strukturverbindung aller mathematischen Teile anstrebt.

Vuillemin kann an dieser algebraischen Theorie eine Analyse des mathematischen Operationsprozesses durchführen, die es ihm ermöglicht, das Problem, das er in seinem Kantbuch nicht durchführen konnte, strenger zu fassen. Der Lagrangesche Denkprozeß verläuft in fünf Operationen von der Transformation der Funktion in ihre Hilfsfunktion bis zur Feststellung der Notwendigkeit der Lösung im Rahmen der Gruppentheorie. (15—17) Dieser fünffache Prozeß ist jedoch nicht ein linearer Prozeß logischer Deduktion, wie man die mathematische Operation gern gedeutet hat, sondern ein echt dialektischer Vollzug zwischen einem gegebenen Problem und einer rationalen Hilfskonstruktion, die einander angenähert werden müssen.

Zu dieser Analyse des mathematischen Denkprozesses findet Vuillemin eine philosophische Parallele in der Theorie der Wissenschaftslehre von Fichte. Er sieht den gleichen methodischen Ansatz in der mathema-

tischen Deduktion bei Lagrange und der philosophischen Deduktion Fichtes. Die Rolle der kasuistischen Theorie, die bei Lagrange Cardano zufällt, übernimmt bei Fichte Kant, der als hypothetische Lösung des Realitätsproblems den transzendentalen Idealismus entwickelt. Die zweite Stufe läuft bei Fichte wie bei Lagrange von der Hilfskonstruktion zurück auf den Ursprung. Auf der dritten Stufe verläßt das Bewußtsein schließlich sein individuelles Objekt und wird allgemein und abstrakt.

Das Entscheidende dieser Parallele zwischen Fichte und Lagrange ist zweifellos die Aufdeckung eines Operations-Modus, der Mathematik und Philosophie gemein ist, und der in der Philosophie allgemein als Dialektik verstanden wurde, während man ihn in der Mathematik als logischen Kalkül betrachten wollte. Diese Gemeinsamkeit des prozessualen Vorgehens zwischen Fichte und Lagrange reicht jedoch nicht hin, das Grundproblem der philosophischen Evidenz zu lösen. Vuillemin verkennt die Differenzen nicht, die sich hinsichtlich des Objektes zwischen Fichte und Lagrange schieben (18—19), sodaß gerade am entscheidenden Punkt das Problem der Gewißheit offen bleibt. Mit dem Aufweis einer prozessualen Gemeinsamkeit zwischen mathematischer Deduktion und philosophischer Dialektik ist der Übergang von der mathematischen zur philosophischen Gewißheit so lange nicht gegeben, wie sich ein sachlicher Übergang nicht aufweisen läßt.

Kant war der letzte Denker, der die Lösung dieses Problems in Angriff genommen hat. Seine mathematischen Mittel jedoch reichten nicht aus. Eine Analyse eines mathematischen und eines philosophischen Denkprozesses zweier verschiedener Denker konnte das gemeinsame logische Gerüst zutage fördern. Ein Rückgriff auf Descartes, d. h. ein Rückgang zur Quelle des Problems, soll die Frage des Übergangs beleuchten.

Vuillemin gibt in der Vorrede zu seinem Descartes-Buch eine Übersicht über die Entstehung dieses Werks. Sie erklärt die Schwierigkeiten der Form, die Differenzierungen des Gedankengangs, das Fehlen eines systematischen Baues vom Anfang auf eine Schlußlösung hin. Ein großer Teil des Buches ist dem Descartes-Verständnis, nicht seiner Interpretation gewidmet, und das Descartes-Verständnis ist in erster Linie Verständnis seiner mathematischen Theorien, aus dem sich eine Einsicht in sein philosophisches Raisonnement gewinnen läßt.

Zwei entscheidende Punkte hebt Vuillemin an der Cartesischen Methode hervor: Der erste ist die Distanz seiner Methode zu der Methode der Anschaulichkeit in der griechischen Geometrie. Die Cartesische Geometrie verhält sich also zur griechischen Geometrie wie die Methode Lagranges zu dem Ansatz Cardanos bei der Lösung der algebraischen Gleichungen. Das einzelne Faktum wird überschritten auf eine allgemeine Theorie der Proportionen hin. Die Konstruktion der analytischen Geometrie ist eine notwendige Folge der Überwindung des kasuistischen Denkens in der Geometrie. Diese Generalisierung des mathematischen Denkprozesses, wie ihn Descartes in seiner *Géometrie* entwickelt hat,

bildet — und dies ist der zweite Punkt der Vuilleminschen Analyse — zugleich die Grundlage für die Cartesische Metaphysik. Die algebraische Methode übersteigt ihren mathematischen Rahmen und wird Universalmethode der Ordnung der Ideen des reinen Denkens. Die Metaphysik baut sich also in gleicher Weise wie die Cartesische Mathematik auf der Methode mathematischer Analysis und der Ordnung geometrischer Proportionen auf, die in der Metaphysik zu einer Mathesis universalis und einem Ordo der Ideen werden.

Aber gerade dieser Übergang von der Mathematik zur Metaphysik ist bei Descartes unkritisch. Die Legitimität dieses Übergangs, aufgebaut auf der strukturellen Gleichartigkeit der Gegenstände, ist es gerade, die von Kant so ausdrücklich in Zweifel gezogen wird.

Zweifellos hatte Descartes selbst die Mittel, diese Konzeption der Mathematik — und damit zugleich der Philosophie — zu übersteigen. Vuillemin zeigt, daß die Grundlage der Infinitesimalrechnung bei Descartes voll entwickelt war, aber aufgrund seiner Vorstellung von der Endlichkeit des Denkprozesses nicht zur Ausbildung gelangte.

Durch diese strenge Bindung der Metaphysik an die Methoden einer algebraischen Propositionenlehre schränkt Descartes seinen Wahrheitsbegriff auf einen Evidenzbegriff ein, der sich wesentlich als ein Konstruktionsschema in endlich vielen Schriften erweist.

Auch am Beispiel Descartes kann die Grundfrage des Verhältnisses von mathematischer und philosophischer Evidenz nicht in ihrer ganzen Breite geklärt werden. Auch hier zeigt es sich wie bei Kant, daß ein bestimmtes Schema der Mathematik das philosophische Denken präformiert.

Zwei Fragen stellt Vuillemin am Ende seines Descartes-Buches, zwei Fragen, die damit zugleich am Ende seiner historischen Untersuchung des Verhältnisses von Mathematik und Philosophie überhaupt stehen:

1. Quel est le statut de l'infini non plus dans l'objet divin, mais dans les méthodes de la pensée propres au Moi?

2. Quelles sont les limites que rencontre la méthode génétique? Quelles structures méthodiques les lui imposent?

Diese beiden Fragen sind in einer historischen Diskussion nicht mehr lösbar. Sie zwingen Vuillemin, von der historischen Fragestellung zur methodischen fortzuschreiten. So schließen seine Erörterungen der Cartesischen Position mit der Ankündigung einer „Philosophie de l'algèbre", die Vuillemin demnächst vorzulegen beabsichtigt.

Köln Günther Pflug

JEAN ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*. Louvain und Paris, Nauwelaerts, 1959. 228 S. Geheftet 155,—B F.

École sucht durch die Darstellungen der Metaphysik Lavelles, Blondels und Sartres einen Beitrag zur Geschichte der gegenwärtigen Metaphysik in Frankreich zu liefern. Bei Blondel findet er die Seinslehre als Zentrum der Philosophie, die als Hauptaufgabe die Frage nach der Beziehung der Seienden zum Sein schlechthin hat (32).

Die konkreten einzelnen Seienden sind unleugbar gegeben, das Nichts ist als undenkbar abzuweisen, was Blondel unabhängig von Bergson betont. Aber die Seienden entsprechen nicht unseren Erwartungen: Sie sind nicht das Sein. Dieses ist nur dunkel anwesend. Lediglich das „agir" ist als Grundtatsache der Seienden zu erfassen, eine Aktivität mit Einheit und Beständigkeit. Aber diese Kennzeichen sind überall noch unvollkommen, und weder die Materie, noch die lebenden Wesen, noch die menschlichen Personen sind das Sein selbst, sie alle sind nur Anwärter darauf (81). Das Ungenügen der „Zweitursachen" soll auf ein Vollkommenes weisen, auf das absolute Sein. Gibt es dieses Sein schlechthin als Grund aller Ideen und Kenntnisse (88), als Fülle, wohin alles Streben geht? Der Mangel soll zur Erfüllung führen, wenigstens zu einer möglichen Erfüllung. Dann muß diese Erfüllung im Sein schlechthin liegen, das in sich und aus sich ist und Ursprung aller Seienden bedeutet. Die Seienden müssen also vom Sein schlechthin kommen und aus ihm alle Kraft erhalten. Darum liegt aber auch in den Seienden eine Norm, die sie auf das Sein hin ausrichtet, eine „Logik" lenkt sie auf ihren Ursprung. Von unten her geht ein Streben immer höher bis zum Sein hin, von der Materie bis über die Person. Bietet sich aber tatsächlich bei dem Streben aller Seienden die letzte Fülle von oben her, die vom Sein schlechthin — von Gott — nur als „Übernatürliches", als Gnade kommen könnte? Ob die Verbindung gefunden wird, bleibt hier wie in *L'Action 1893* und im *Denken* ungelöst.

Wir finden bei Blondel in seiner Trilogie *Denken, Sein und Tat* eine Entfaltung von dem, was schon in *L'Action 1893* als „cellule-mère" (Duméry) vorhanden ist. Es ist das Grundanliegen des Verhältnisses des Menschen zu Gott oder die Bestimmung des Menschen. Das Denken und die Tat sind nur Sonderfälle der Bestimmung des Seienden zum Sein, das durch das Ungenügen auf die Fülle weist. Das ist Blondels entscheidender Gesichtspunkt. Seine Metaphysik bleibt dabei viel mehr im Rahmen der traditionellen Lehren als die Lavelles, mit dem Ecole ihn immer wieder vergleicht.

Die Abhandlung über Blondels Metaphysik ist eine gute Darstellung seines Denkens. Die wesentlichen Lehren werden klar hervorgehoben, und man gewinnt ein gutes Bild über Blondels Wollen, das letztlich das Sein schlechthin schon hat und dann aber denkerisch zu ihm finden

will (48). Es wäre nur etwas mehr Kritik an den einzelnen Lehren angezeigt gewesen. Man findet sie nur an wenigen Stellen und in nebensächlichen Punkten.

Im gesamten hat die Arbeit das Verdienst, deutlich herausgestellt zu haben, wo der Kern der Philosophie Blondels steckt und warum er nicht gerne „Philosoph der Tat" genannt werden wollte.

Mönchengladbach Dietrich Esser OFM

Bibliografia filozofii Polskiej (Bibliographie der polnischen Philosophie). Band I: *1750—1830*. Warschau 1955. XV, 265 S. Band II: *1831—1864*. Warschau 1960. 411 S.

Die beiden vorliegenden Bände bieten eine so vollständige Bibliographie der philosophischen Literatur in polnischer Sprache und durch polnische Verfasser in anderen Sprachen geschriebener, wie sie jetzt kaum ein anderes Volk besitzt. Der Stoff ist alphabetisch nach den Namen der philosophischen Schriftsteller geordnet; allgemeine Werke sind am Anfang des Buches aufgezählt, die Sekundärliteratur wird jeweils im Anschluß an die bibliographischen Angaben über einzelne Schriftsteller gebracht. Der erste Band enthält 1241 Nummern, der zweite 3771. Außerdem sind auch Besprechungen sowie Nekrologe verzeichnet. Zu den bibliographischen Daten über die einzelnen Werke werden mindestens kurze Angaben über deren Inhalt, bei Büchern auch meist Inhaltsverzeichnisse dem Benutzer mitgeteilt. Die fremdsprachige Literatur über die polnischen Philosophen ist weitgehend berücksichtigt. Den Grundstock zu diesem großartigen bibliographischen Hilfsmittel legte der unermüdliche polnische Literatur- und Geisteshistoriker Adam Bar, der das Erscheinen des Werkes nicht miterleben durfte, da er Anfang 1955 verstorben ist (über seine Arbeiten zur Geschichte des polnischen Hegelianismus s. z. B. meinen Nachtrag in der 2. Ausgabe des von mir herausgegebenen Sammelbandes *Hegel bei den Slaven*. Darmstadt 1961). Im Auftrage der Krakauer Akademie der Wissenschaften wurde der Stoff ergänzt und geordnet. Neben den beiden für die endgültige Gestaltung des Werkes verantwortlichen Bearbeiterinnen A. Kadler und I. Raczińska, haben zahlreiche Forscher zur Vollständigkeit des Stoffes beigetragen. Vgl. darüber im I. Band S. XIVf.

Man kann sich allerdings bei der Arbeit an konkreten Themen nicht immer auf dieses grundlegende Werk verlassen. So weisen selbst die Herausgeber darauf hin, daß sie nur die „wichtigsten" Werke über J. M. Hoene-Wroński aufnahmen, dessen Philosophie der Mathematik bis heute besonders in Frankreich Verehrer und Anhänger findet (Bd. II, S. 103). Allerdings erschien vor kurzem eine besondere Bibliographie

Hoene-Wrońskis (B. J. Gawecki, Warschau 1958, polnisch). Nicht ganz vollständig wird wohl auch der Abschnitt über A. Cieszkowski sein, dessen Bedeutung in der Geschichte des Hegelianismus nicht unterschätzt werden darf. Wenn auch die Liste der Cieszkowski zum Teil oder gänzlich gewidmeten Werke etwa 170 Nummern enthält, wird manche zeitgenössische deutsche Reaktion auf die in seinen *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838) entwickelte „Philosophie der Tat" den Bearbeiterinnen entgangen sein, ebenso wie die Urteile über seine auch jetzt hochgeschätzten nationalökonomischen Theorien.

Einige konkrete Beispiele für die empfindlichen Lücken der Bibliographie möchte man nennen. So fehlt im zweiten Band der Hinweis auf die wichtige Arbeit über den von Schelling beeinflußten polnischen Literaturkritiker M. Mochnacki von E. Schröder (*Studien über Mauricy Mochnacky mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Einflusses*, Berlin 1935) sowie die Besprechung dieses Buches von W. Weintraub (in der *Zeitschrift für slavische Philologie* XXIV (1956) 224ff.), es fehlt das umfangreiche Buch von Abt Gennadij über Hoene-Wroński *Zakon tvorenija* (russisch), Buenos-Aires 1956, das allerdings bei einer anderen Gelegenheit erwähnt wird (Nr. 496), da darin auf zwei Seiten (!) A. Cieszkowski erwähnt wird; es fehlen Hinweise auf den Einfluß Cieszkowskis auf die russischen Denker, vor allem auf A. Herzen (vgl. darüber G. Špet: *Die philosophische Weltanschauung Herzens*, russisch, Moskau 1921, und *Hegel bei den Slaven*, meinen Beitrag, S. 182, 187, 264, 287, 292, 297; der Sammelband ist den Bearbeiterinnen bekannt und wird sonst von ihnen zitiert; vgl. auch mein russisches Buch *Hegel in Rußland*, Paris 1939); ich finde in der Bibliographie auch keinen Hinweis auf den polnischen Professor an der Chařkover Universität A. O. Walicki (1806—1858), der mit Cieszkowski im Briefwechsel stand; auch ein wichtiger Brief von Cieszkowski an J. E. Erdmann ist nicht erwähnt, den ich 1938 (*Zeitschrift für slavische Philologie* XV, 3/4, 338ff.) veröffentlichte und in welchem Cieszkowski die Bedeutung Krauses für seine philosophische Entwicklung betont; man durfte auch die zwei Urteile Hegels über die Dissertation K. Libelts (s. Hegel, *Berliner Schriften*, Hamburg 1956, S. 664f. und 668ff.) nicht außer Acht lassen. Daß der in der Bibliographie nicht erwähnte Dichter St. Garczyński Hegelianer war (über ihn in der Bibliographie II, Nr. 498, 1368, 2009 nur beiläufige Bemerkungen) behauptete S. Ševygrev, der ihn persönlich kannte (vgl. mein russisches Buch, S. 228f.). Natürlich sind das alles nur ganz unbedeutende Mängel des Werkes, das sicher dauernde Bedeutung behalten dürfte.

Heidelberg Dimitrij Tschižewskij

Neues über die Philosophie im alten Rußland

Ist man auch kein Optimist in dem Sinne, daß man die Entdeckung des selbständigen philosophischen Denkens in der alten slavischen Welt, besonders bei den Ostslaven (Russen, Ukrainer, Weißrussen) erwartet, so ist es eine wichtige Aufgabe der geistesgeschichtlichen Forschung, die Anfänge der philosophischen Bildung aufzudecken und ihre Entwicklung zu verfolgen. In den letzten Jahrzehnten wurde dafür manche Arbeit geleistet[1]. Zwei neuere Arbeiten bieten uns weitere Hinweise auf einige vernachlässigte Probleme dieses Gebietes.

I

Einen Aufsatz über die ,,unteilbaren Größen und die Unendlichkeit" in einem altrussischen Denkmal des 15. Jhts. veröffentlichte 1950 V. P. Zubow in dem III-ten Band einer der Geschichte der Mathematik gewidmeten russischen Reihe[2]. Es handelt sich hier nicht um ein philosophisches Originalwerk der altrussischen Literatur, sondern um eine Übersetzung des Werkes Algazels (Al-Gazâlî) ,,Makâṣid al falâsifa", die in der 2-ten Hälfte des 15. Jhts. (vielleicht auf ukrainischem Gebiet) entstand. Die slavische Übersetzung wurde an Hand der hebräischen Übersetzung des ursprünglich arabischen Textes gemacht und ist bis jetzt nie eingehend untersucht worden; sie wurde auch, außer dem ersten Teil, der Logik, nicht herausgegeben[3] und man begegnete in der Literatur auch keinen Zitaten aus dem der Logik nachfolgenden Text. Die Übersetzung wird, wie manche andere, ebenfalls aus dem Hebräischen übertragene Werke, der Tätigkeit einer Sekte, den sog. ,,Judaisierenden" zugeschrieben. Über diese Sekte, die am Anfang des 16. Jhts. mit Feuer und Schwert augerottet wurde, wissen wir sehr wenig und fast ausschließlich von ihren Gegnern. Ob man damals als Häretiker diejenigen Menschen bezeichnete, die ihre rein wissenschaftlichen Interessen durch die Übersetzungen aus dem Hebräischen zu befriedigen suchten, ob die religiösen Ansichten der Sektierer eine Art autochthon entstandener Rationalismus waren, oder ob sie von dem čechischen Hussistentum beeinflußt gewesen sind, ist bis jetzt nicht ausgemacht. Schriften religiösen Inhalts, die von Vertretern dieser Sekte stammen, sind nicht er-

[1] So z. B. T. Rajnov, *Wissenschaft in Rußland im 11.—17. Jht.*, Moskau-Leningrad 1940. B. Rajkov, *Abriß einer Geschichte der heliozentrischen Weltanschauung in Rußland*, 2. Ausgabe, 1947 (beides russisch). Wertvolle Beiträge bietet die Ausgabe des altslavischen (10. Jht) *Hexaemeron* von R. Aitzet-Müller, I, Graz 1958; vergl. auch meinen Aufsatz *Plato im alten Rußland* in der Sammelschrift meiner Aufsätze *Aus zwei Welten*, 's-Gravenhage 1956.

[2] V. P. Zubov, *Die Frage nach den ,,unteilbaren Größen" und nach der Unendlichkeit in einem russischen literarischen Denkmal des 15. Jhts.* (russisch), in *Istoriko-matematičeskie Issledovanija*, III (1950), 407—430.

[3] *Die Logik* wurde von S. L. Neverov in *Kievskie Universitetskie Izvestija*, 8 (1908), 1—62 herausgegeben.

halten; ihren verächtlichen Namen, der sie mit dem Judaismus in Verbindung bringt, erhielten sie von ihren Gegnern, wie es scheint, erst viel später, und wir wissen nicht, ob mit Recht[4].

Das Werk Algazals ist in altrussischer Übersetzung in mehreren Abschriften erhalten. was beweist, daß es doch einen gewissen Leserkreis gefunden hat. Die bereits 1909 nach einer einzigen Handschrift herausgegebene Übersetzung der ,,Logik" ist leider bis jetzt nicht näher untersucht. Zubov versucht nun an Hand des der Mathematik gewidmeten Abschnittes des ,,Makâṣid" zu zeigen, daß die Übersetzung durchaus sinnvoll war. Da er aber kein Orientalist ist, kann er den altrussischen Text nur mit der lateinischen Übersetzung[5] vergleichen. Den lateinischen Text bringt er hier in der russischen Übersetzung. Man muß zugeben, daß der Vergleich im großen Ganzen die oben erwähnte Ansicht des Verfassers bestätigt: die Übersetzung gibt die Gedanken des Originals (das wir nur nach der lateinischen Übersetzung zu beurteilen imstande sind) klar wieder, wenn auch auf etwa 12 Seiten des altrussischen Textes (den der Verfasser in modernisierter Orthographie wiedergibt, was eigentlich unzulässig ist) uns einige schwer verständliche Stellen begegnen. Daß die altrussische Übersetzung auch Leser fand, die den Text zu verstehen imstande waren, wird durch den Umstand bezeugt, daß in einer Abschrift ein Leser zu der neugeschaffenen Terminologie der Übersetzung terminologische Parallelen aus der (bereits im 10. Jht. ins Slavische übersetzten) Πηγὴ γνώσεως von Johannes Damascenus eingetragen hat. Man muß allerdings betonen, daß die Arbeit von Zubov eigentlich nur eine Aufforderung an die Forscher ist, die zur Behandlung aller diesbezüglichen Fragen berechtigt sind, die Untersuchung fortzusetzen; solche Gelehrten fanden sich aber bis jetzt nicht: es sollten Orientalisten sein, die Arabisch und mittelalterliches Hebräisch beherrschen (zu beachten ist übrigens, daß es mindestens drei verschiedene Übersetzungen des ,,Makâṣid" ins Hebräische im 13. und 14. Jht. gab! Es muß noch ausgemacht werden, welche der altrussischen Übersetzung zugrunde lag). Außerdem müssen diese Orientalisten in der Slavistik (die Übersetzung stellt auch einem Sprachwissenschaftler verschiedene schwer zu lösende Fragen) und in der Philosophie zu Hause sein. Leider ist auch die rein sprachwissenschaftliche Auswertung der Übersetzung für altrussische Lexika in den 10 Jahren, die seit dem Erscheinen des Aufsatzes Zubovs verflossen sind, nicht in Angriff genommen worden!

---

[4] Literatur über die ,,Judaisierenden" ist z. B. in den Anmerkungen zum Aufsatz Zubovs aufgezählt; vergl. meine *Geschichte der altrussischen Literatur*, Frankfurt M. 1948, 402f., 437 und *History of Russian Literature from the eleventh Century to the End of Baroque*, 's-Gravenhage 1960, 160ff. (die Bibliographie zu diesem Buch ist im Erscheinen).

[5] Zubov, 409, 429, Anm. 7. Gemeint ist die mittelalterliche (12. Jht.) Übersetzung, die 1506 in Venedig als *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* erschien, Neudruck-*Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation*, Toronto 1933.

II

Viel näher zu unserer Zeit ist eine andere Frage, die derselbe Verfasser in einem neueren Aufsatz bespricht, wiederum ohne eine endgültige Lösung aller aufgeworfenen Fragen geben zu können: die Schicksale der „Ars magna" des Raymundus Lullus in Rußland[6]. Ein russisches Werk unter dem Titel „Ars magna" ist in zahlreichen (über 50) Abschriften des 17. und 18. Jhts. erhalten. Mit diesem Werk ist noch eine andere russische Schrift derselben Zeit zum Teil identisch, nämlich die sog. „Lullianische Rhetorik". Außerdem gibt es weitere russische Bearbeitungen desselben Stoffes und eine vollständige Übersetzung der Lullschen „Ars brevis". Daß aber die russische „Ars magna" keine *genaue* Übersetzung irgendeines Werkes des Lullus sein kann, zeigen schon die im russischen Text vorkommenden Erwähnungen später lebender Philosophen. Eine spezielle Untersuchung des russischen Werkes führte bereits 1902 zu dem Schluß, daß der Übersetzung kein Werk des Lullus selbst zugrunde lag[7]. Auch die Verfasser der anderen russischen Lullianischen Werke sind nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Die russische „Ars magna" lag im 18. Jht. auch dem rhetorischen und philosophischen Unterricht an der im hohen Norden von den sog. „Altgläubigen" begründeten und geleiteten theologischen Hochschule zugrunde. Man darf sich also nicht wundern, daß in den russischen literaturwissenschaftlichen Arbeiten der Name Lullus und der Titel der „Ars magna" sehr oft zu finden sind. Leider bieten uns selbst die Forscher, die die Handschriften in der Hand hatten, kaum zuverlässige Informationen über den Inhalt des Werkes. Daß der Name des russischen Bearbeiters unbekannt bleibt, ist vielleicht von geringer Bedeutung. Man kann mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, daß das einer der (wohl ukrainischen)Besucher der „Academia Lulliana" auf der Insel Mallorca war, der eben irgendwelche in der Tradition Lullus' stehenden Werke eines damaligen (17.—18. Jht.) Lehrers der „Akademie" benutzte.

Zubov betont mit Recht die Unzuverlässigkeit der bisherigen Angaben über die russische „Ars magna" in der wissenschaftlichen Literatur, versucht aber — ohne genügende Literaturkenntnis und ohne klare Vorstellungen über die philosophiegeschichtlichen Fragen — die Philosophie des Lullus auf formale Logik und Rhetorik zu reduzieren. Zubov gibt nun kurze Inhaltsangaben der russischen Werke (mit einer flüchtigen Information über die philosophische Terminologie), Angaben, die er selbst als ungenügend bezeichnet, die man aber in Ermangelung eingehender

---

[6] Zubov, *Zur Geschichte der russischen Beredsamkeit am Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jhts.* (russisch), in *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* XVI (1960), 288—303.

[7] Literatur ist bei Zubov in Anmerkungen verzeichnet. Gemeint ist vor allem die Arbeit von D. Sovickij, *Ein russischer Prediger aus dem Anfang des 18. Jhts., Ioakim Bogomolevskij* (russisch), in *Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii* (1902) Heft 8—12.

Informationen in der neueren russischen Literatur mit Dank aufnehmen muß. Zubov beschäftigt sich im weiteren (wiederum äußerst kurz) mit dem Gebrauch der Lullischen Kunst bei den ukrainischen und russischen Predigern und glaubt, darin den Beweis zu finden, daß die Lullianischen Werke hier ausschließlich wegen ihrer Bedeutung für die Rhetorik studiert wurden. Auch diese These muß man einschränken: die Bedeutung dieser Werke als Quelle philosophischer Belehrung kann man doch nicht außer Acht lassen. Zubov sieht den „psychologischen Grund" für die Aufnahme der Lehre Lullus' bei den Altgläubigen darin, daß die Lullianischen Werke eine gewisse Abneigung gegen Aristoteles zum Ausdruck bringen, während der Unterricht an den Hochschulen der Orthodoxen damals auf Aristoteles aufgebaut gewesen sei. Das letztere ist nicht ganz richtig, und deshalb ist diese Erklärung nicht ganz überzeugend.

Auch dieser Aufsatz Zubovs ist vor allem eine Mahnung an die Forscher, denen die Handschriften der Lullianischen Literatur zugänglich sind, sich ihrem eingehenden Studium zu widmen!

III

Der bekannte und vielseitige russische Anglist, M. P. Alekseev, stellt fest, daß eine bis dahin vielfach beachtete, 1918 nach einigen Handschriften herausgegebene russische Schrift des 17. Jhts., die bald als ein russisches Originalwerk, bald als eine Übersetzung oder Bearbeitung eines unbekannten Originals galt, nichts anderes ist als die Übersetzung der Schrift des Erasmus von Rotterdam „De civilitate morum puerilium"[8]. Der Übersetzer war der gelehrte ukrainische Mönch Epifanij Slavinećkyj, der als Übersetzer in Moskau tätig war. Die älteren Versuche, diese Schrift mit allerlei philosophischer Literatur, u. a. mit den Werken des Comenius in Verbindung zu bringen, erweisen sich also als irrtümlich. In Verbindung mit seiner Entdeckung bespricht Alekseev die Frage nach dem Einfluß des Erasmus und des Humanismus überhaupt in Rußland[9]. Seine Hinweise auf die Werke des Erasmus in russischen und ukrainischen Bibliotheken sind unvollständig. So spricht er nur die *Vermutung* aus, daß verschiedene Werke des Erasmus in der Bibliothek eines Bischofs ukrainischer Herkunft, F. Prokopovyč, vorhanden gewesen sein sollen[10]. Das stimmt, und ich kann nach dem erhaltenen und veröffentlichten Katalog der Bibliothek Prokopovyčs diese Werke auch nennen: es gab

[8] M. P. Alekseev, *Erasmus von Rotterdam in einer russischen Übersetzung des 17. Jhts.* (russisch), in *Slavjanskaja filologija. Sbornik statej*, I (1958) 275—330 (6 Tafeln). Seltsamerweise kennt der Verfasser der neueren Arbeit, N. A. Bogojavlenskij, *Altrussische Ärztekunst im 11.—17. Jht.* (russisch), Moskau 1960, die Arbeit Alekseevs nicht und hält die Schrift des Erasmus für das Originalwerk von E. Slavinećkyj, und zwar für eine Überarbeitung der *Praesepta morum* (der Verfasser schreibt *Precepta*) von J. A. Comenius, den Bogojavlenskij einen „*mittelalterlichen*" (!) čechischen Gelehrten und Paedagogen nennt (S. 203—209).

[9] S. 276f. und vor allem 324ff. [10] S. 325.

etwa 12 solcher[11]. Außerdem sollte man beachten, daß einzelne Werke des Erasmus beim Lateinunterricht an den theologischen Schulen in Gebrauch waren. Die Kiever Akademie, deren Zöglinge im 18. Jht. unter den Lehrkräften der russischen theologischen Schulen führende Stellen einnahmen und auch einen beträchtlichen Teil der Lehrer der „weltlichen“ Schulen, später der Universitäten, stellten, bestellte (aus Breslau) Erasmianische Texte in größerer Anzahl[12]. Doch eine einfache Aufzählung der Schriften des Erasmus und anderer Vertreter des Humanismus in den russischen Bibliotheken kann natürlich keinesfalls die Frage nach dem geistesgeschichtlichen und im besonderen philosophischen Einfluß des Humanismus klären: die weite Verbreitung der Erasmianischen Schriften im Abendlande (worüber Andreas Flitner berichtet) mußte notwendigerweise bei den damaligen Versuchen der Ostslaven, sich der geistigen Kultur des Westens zu nähern, zu der Bekanntschaft mit Erasmus führen. Aber mag die Anzahl der Schriften des Erasmus, die in Rußland bekannt geworden sind, mag die Menge der Zitate aus seinen Schriften (es sind aber besonders oft „Adagia“ und „Apophtegmata“, die ja meist nur das Sentenzengut der Antike vermitteln[13] auch noch so groß sein, die wirkliche produktive Einwirkung der im 18. und zum Teil bereits im 17. Jht. im Westen schon nicht mehr aktuellen Ideen des großen Humanisten muß erst nachgewiesen werden, was bis jetzt nicht geschehen ist. Diese produktiven Einwirkungen waren am stärksten in der russischen Theologie, die ja erst im 18. Jht. zu einer Auseinandersetzung mit dem Luthertum gekommen war, und die auf diese Weise zur geistigen Problematik des 16. Jhts. zurückkehren mußte. Gerade hier spielte der einflußreiche Prokopovyč eine entscheidende Rolle[14].

Der Bemerkung Alekseevs, daß man die Frage nach dem Einfluß des Humanismus in Rußland nicht ohne neue Untersuchungen entscheiden darf, kann man nur zustimmen[15].

Heidelberg — Dimitrij Tschižewski

[11] Der Katalog ist abgedruckt bei P. Verchovskij, *Duchovnyj Reglament* (russisch), Rostov am Don 1916, II, besondere Seitenzählung: 1—71. Vergl. meinen Aufsatz, *Die Bibliothek Prokopovyčs* (ukrainisch), in *Naukovyj Zbirnyk* II, New York (1954) 127—137. Die Werke Erasmus' sind bei Verchovskij S. 63 verzeichnet.

[12] Angaben darüber in *Akty otnosjaščiesjak istorii Kievskoj Duchovnoj Akademii* (genaue Angabe ist mir z. Zt. nicht möglich).

[13] Auf ein Beispiel solcher Vermittlung habe ich neuerdings hingewiesen in *Zeitschrift für slavische Philosophie* XXIV (1955), 1, 75f., es handelt sich dabei um ein Zitat aus den Scholien zu Aristophanes in einer Predigt des ukrainischen Barockpredigers I. Galjatovskyj (gest. 1688).

[14] Vergl. G. Florovskij, *Die Wege der russischen Theologie* (russisch), Beograd-Paris 1937, vor allem Kapitel IV, 82ff. Bis jetzt ist das Buch von dem Slavophilen J. Samarin, *St. Javorskij und Feofan Prokopovyc*, Moskau 1844 (vollständig erst in Samarins Werken, V, 1880, russisch), aufschlußreich.

[15] Der recht inhaltslose Aufsatz von M. Braun in *Die Welt der Slaven*, II (1957), ist, wie Alekseev mit Recht bemerkt, völlig unbefriedigend.

STUDIEN ZU DEN ARISTOTELES-KOMMENTAREN DES MICHAEL PSELLOS

VON LINOS BENAKIS

Erster Teil
Ein unedierter Kommentar zur Physik des Aristoteles von Michael Psellos*

I

Die Existenz eines Kommentars des Michael Psellos (1018 bis nach 1078) zur *Physik* des Aristoteles ist wohl den älteren Humanisten durch mehrere Hss. und die lateinische Übersetzung von 1554 bekannt[1]; die berühmten Kommentatoren von Coimbra (2. Hälfte des 16. Jahrhunderts) hatten dieses Werk sogar benutzt und ausgewertet.

In der umfangreichen Psellos-Literatur der neueren Zeit wird die „Kurze und klare Erklärung der Physik des Aristoteles" („Τοῦ σοφωτάτου καὶ ὑπερτίμου Μιχαὴλ τοῦ Ψελλοῦ σύντομος καὶ σαφεστάτη ἐξήγησις εἰς τὴν Φυσικὴν Ἀκρόασιν τοῦ Ἀριστοτέλους") nur von K. Krumbacher, *Gesch. d. byz. Lit.*, 1897², S. 437 (auf Grund einer Berliner Hs.) und von Chr. Zervos, *Un philosophe néoplat. du XIe s....*, 1920, S. 41 und 147[2], sowie P. Joannou, *Die Illuminations-*

---

* Eine kritische Edition des Kommentars zur *Physik* des Aristoteles von Michael Psellos wird gegenwärtig vom Verfasser vorbereitet und erscheint demnächst in der von P. Wilpert herausgegebenen Reihe *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*.

[1] C. GESNER, *Bibl. Universalis, sive Cat. omnium scriptorum locupletissimus ...*, Tiguri 1545, f. 513a; L. ALLATIUS, *Diatriba de Psellis*, Romae 1634 (= MIGNE *P. G.* 122, col. 503); J. TH. BUHLE, *De librorum Aristotelis Interpretibus Graecis*, in *Aristotelis Opera* I, Parisiis 1791, p. 307; FABRICIUS-HARLES, *Bibl. Graeca* X (1807) p. 42ff.; Acht Handschriften verzeichnet schließlich CH. RUELLE in seiner *Bibliographie des écrits inédits de M. Psellus* („Εἰκοσιπενταετηρὶς τοῦ ἐν Κων/πόλει Ἑλληνικοῦ Φιλολ. Συλλόγου", 1888, S. 591f.). Siehe auch Psellos Michel in P. LAROUSSE, *Grand Dict. Universel du XIXe s.* Vol. 13, col. 361 (Oeuvres: 1. „Commentaire sur les huit livres de l'Acoustique (sic) d'Aristote", traduit en latin, d'après du texte grec resté inédit, par Comozi 1554, 2. ...).

[2] Über die Art und Weise der Benutzung des Werkes in Zervos' Arbeit siehe Anm. 42.

lehre des M. Psellos..., 1956, S. 66 und 79 (auf Grund des Cod. Paris. gr. 1920) erwähnt. Zu einer Auswertung des Werkes ist niemand gekommen.

Und doch war Chr. Brandis schon um 1830 auf das Werk gestoßen und hatte auch in der ersten Sammlung griechischer Kommentare zu Aristoteles der Berliner Akademie (*Scholia in Aristotelem*, 1836) einige Auszüge aus Buch A des Kommentars ediert (p. 322b 13 bis 324a 6). Ihm lag jedoch eine Abschrift des psell. Kommentars, nämlich der Cod. Vat. gr. 1730 (XVI. Jahrh.) vor, in der, anscheinend absichtlich, der Titel und die Widmung des Werkes ausgelassen waren. Die wenigen ausgewählten Zitate wurden daher ohne den Namen des Autors ediert[3].

Schließlich hat J. Bidez im Bd. 6 der Reihe *Catalogues des Mss. Alchimiques Grecs* (Bruxelles 1928), wo er mehrere kleinere Schriften des Psellos zum ersten Mal herausgab, auch die einleitenden Sätze des Kommentars aus Cod. Paris. gr. 1920 ediert (S. 212) und als erster auf die Identität des Werkes mit dem „Anonymus" des Cod. Vat. 1730 hingewiesen[4].

Der Kommentar des Psellos wurde also in das Corpus der *Commentaria in Aristotelem Graeca* nicht aufgenommen; es ist aber bekannt, daß mehrere Kommentare und Paraphrasen byzantinischer Gelehrter trotz der ursprünglichen Planung nicht mehr im Rahmen des Corpus herausgegeben werden konnten[5]. Dies hatte die damaligen Rezensenten der erschienenen Bände veranlaßt, den Wunsch nach einer späteren Vervollständigung des historischen Unternehmens der Akademie zu Berlin auch durch die wichtigsten dieser Werke auszusprechen[6].

Psellos' Kommentar zur *Physik* ist die älteste und vielleicht die wichtigste der noch der Herausgabe harrenden byzantinischen Arbeiten zu Aristoteles. Eine moderne Ausgabe, die dieses Werk der philosophiegeschichtlichen Forschung zugänglich machen will,

---

[3] Siehe auch Chr. Brandis, *Die aristot. Hss. der Vatik. Bibl.*, Hist.-phil. Abhandl. d. Berl. Akad. 1831, S. 68 (Nr. 113). Brandis' flüchtiges Werturteil auf Grund eines sehr fehlerhaften Textes (s. Anm. 51 „... die Interpretation, wie es scheint, unbedeutend") und der Eindruck, daß es sich um einen späteren „Anonymus" handele, hat vielleicht auch dazu beigetragen, daß das Werk nicht im Corpus der Comm. in Arist. Graeca aufgenommen wurde.

[4] Bidez kennt nur noch den unvollständigen Cod. Monac. gr. 77 (XVI. Jahrh.).

[5] So sind weggefallen der geplante Bd. XXIV: *Leo Magentinus* (zu *De Interpretatione*, 14. Jahrh.) und XXV: *Varia incertorum Commentaria*.

[6] Siehe z. B. H. Usener in *Gött. Gel. Anz.* 1892, S. 1008, 1022 (= *Kleine Schriften*, III Leipzig 1914, S. 200 u. 214); K. Praechter in *Byzant. Zeitschrift* 18 (1918) S. 536f.; derselbe ebda 27 (1927) S. 105.

bringt aber auch das Besondere mit sich, daß sie nämlich nicht nur für die Aristoteles-Interpretation von Nutzen sein kann, sondern auch zur Herstellung des wahren Bildes des Philosophen Psellos, und zwar in bezug auf seine imponierende philosophische Ausbildung und seine philosophischen Interessen, beiträgt.

Was die Aristoteles-Interpretation betrifft, so kann man sich gerade heute auf die zahlreichen Stimmen berufen, welche von der Bedeutung der spätantiken und der mittelalterlichen[7] Kommentare für das Verständnis der aristotelischen Schriften sprechen[8]. Auch mit der neuen Art der Betrachtung und den methodischen Leitgedanken in der modernen Aristoteles-Forschung hängt dies zusammen[9].

Die Einzeluntersuchung der Kommentierung des Psellos und eine allgemeinere Betrachtung des Charakters des Werkes, sowie die Erörterung seiner Auslegung einiger wichtiger Begriffe der aristotelischen Naturphilosophie bilden zugleich einen Beitrag zur Bewertung des Aristoteles-Verständnisses durch einen mittelalterlichen Denker und seine Epoche.

Daß dieser Denker nun gerade Michael Psellos ist, stellt die Beschäftigung mit seinem Aristoteles-Kommentar, welcher bestimmt eine langjährige, gründliche Beschäftigung mit den aristotelischen Lehrschriften zur Voraussetzung hatte, vor die besondere Aufgabe, diese wahre philosophische Leistung des Psellos nicht nur in das umfangreiche Werk des großen Polyhistors einzuordnen, sondern zugleich auch die geläufige Bezeichnung des Philosophen

---

[7] Daß dies auch die byzantinischen Arbeiten betrifft, haben uns die in den *C. A. G.* edierten Werke eines Michael von Ephesos (11.—12. Jahrh.) oder eines Eustratios von Nikaia (12. Jahrh.) usw. gezeigt. Siehe K. PRAECHTER über Bd. XXII der *C. A. G.* in *Gött. Gel. Anz.* 1906, S. 861—907, sowie die Rezensionen desselben in der *Byz. Z.* 1918, S. 535ff.; 1927, S. 105ff. und den Aufsatz *Platon Praeformist?*, in *Philologus* 83 (1917), S. 18—30. (S. auch C. SATHAS in *Annuaire de l'Assoc. p. l. encour. d. ét. Gr.* 9 [1875] S. 191f.).

[8] Siehe z. B. M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart 1953, S. 6; B. TATAKIS in der Einleitung zu der neugriechischen Übersetzung des *Über die Seele*, Athen 1954, S. 8f. (Über den Wert der spätantiken und byzantinischen Kommentare und Paraphrasen heißt es dort: „. . . es wird aber heute mehr und mehr anerkannt, daß die Kommentatoren in ihrer Arbeit nicht nur die Überlieferung, welche bis an den ersten Nachfolger des Aristoteles reichte, kannten, sondern auch eine bessere als die unsere Kenntnis sowohl der Sprache als auch der Lehre des Philosophen besaßen"); KL. OEHLER in *Philos. Rundschau* 5 (1957) S. 135f., 152.

[9] Siehe P. WILPERT, *Die Lage der Arist.-Forschung*, in *Ztschr. f. philos. Forschung* 1 (1946) S. 123ff.; FR. DIRLMEIER, *Aristoteles*, in *Jhrb. f. d. Bistum Mainz*, 1950, S. 161ff., bes. S. 163.

als eines ausgesprochenen Neuplatonikers, der die platonische Philosophie allein bevorzugte und Aristoteles entschieden beiseite schob, in Frage zu stellen.

Mangelhafte Kenntnis des gesamten Werkes des Philosophen[10] und voreilige Schlußfolgerungen[11] haben dazu beigetragen, dem Psellos sozusagen ein Etikett zuzuteilen, das dann in Gesamtdarstellungen kritiklos aufgenommen wird[12]. Dies ist leider im allgemeinen auf die bis in unsere Tage reichende Vernachlässigung des byzantinischen Bestandteiles in der Philosophiegeschichte zurückzuführen[13]. Sobald aber in den letzten Jahren eine systema-

---

[10] Als Beispiel sei nur der Versuch V. VALDENBERGS (*Vizant. Sbornik d. Akad. d. Wiss. d. CSSR*, Moskau 1945, S. 249ff.) erwähnt, ein Bild von den philosoph. Grundanschauungen des Psellos zu gewinnen, wobei er nur die *Chronographia* benutzt! (s. FR. DÖLGER — A. SCHNEIDER, *Byzanz, Wissenschaftliche Forschungsberichte*, Bern 1952, S. 199). Es ist hier nicht der Ort, von einseitigen Betrachtungen und Mißverständnissen in der Psellos-Literatur zu sprechen. Ein typischer Fall ist jedoch die Deutung, welche einzelne Sätze aus dem berühmten Brief über den christlichen Humanismus (SATHAS, *Bibl. Gr. Medii aevi*, t. V, 1876, S. 444ff.) des Psellos finden. Die rednerische Form z. B. ,,ἐμὸς ὁ Πλάτων, ἀδελφέ!" wird gesondert und ohne Ausrufezeichen zitiert und als Bekenntnis zu Platon gedeutet! Indessen ist der ganze Brief ein eindeutiger Protest des Psellos gegen die ,,Anklage", als ,,Jünger Platons" bezeichnet zu werden.

[11] Durchaus berechtigt sind dazu die Bemerkungen E. v. IVÁNKAS in der Rezension des Werkes von P. JOANNOU, *Die Illuminationslehre* . . . (s. *Byz. Z.* 51 [1958] S. 381f.). Auch für die Arbeit von Joannou gilt nach Ivánka, daß ,,was an Gesamtdarstellung der Lehre geboten wird, einen einigermaßen vorläufigen Charakter hat . . . als daß sich daraus eine konsequente philosophische Haltung, eine eigene spekulative Leistung erschließen ließe" (Vgl. auch E. v. IVÁNKA in *Scholastik* 34 (1959) S. 81f.). Treffend zeichnet in derselben Rezension Ivánka auch den Weg, den die philosophische Byzanz-Forschung zu gehen hat, auf: ,,Was heute gemacht werden kann, ja gemacht werden muß, sind Einzeluntersuchungen, monographische Behandlungen einzelner Gestalten und Epochen, und Texteditionen, die neue Quellen erschließen".

[12] Dies gilt für eine lange Reihe von Autoren, von C. SATHAS, *Annuaire p. l. études Grecs*, 1874, S. 195 (Sathas ist der verdiente Ausgräber byzant. Texte, der jedoch ein wahrer Literat geblieben ist) bis H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzant. Reich*, München 1959, S. 541f. — Auch für K. PRAECHTERS Aufsatz *Michael von Ephesos und Psellos*, in *Byz. Z.* 31 (1931) S. 1—12, gilt dasselbe, denn auch er unterscheidet nicht das Interesse für eine Thematik von der Vertretung der bei dieser auftretenden fremden Lehrmeinungen (Vgl. Anm. 14). Richtig jedoch bemerkt Praechter selbst in demselben Aufsatz, daß ,,es noch lange währen wird, bis es gelingt, die komplizierte und vielfältig schillernde Natur des Psellos nach allen Richtungen zu erfassen".

[13] Es treffen leider noch immer die Worte AUG. HEISENBERGS zu (*Byz. Z.* 1927, S. 424), mit denen er eine Rezension der Abhandlung E. HOFFMANNS über *Platonismus und Mittelalter* schloß: ,,. . . und damit nur vom Abendland die Rede, als ob

tische Einzeluntersuchung des Schrifttums des Psellos auf Grund bestimmter philosophischer Hauptprobleme vorgenommen wurde, ergab sich unter anderem, daß man Psellos nicht als Neuplatoniker bezeichnen kann[14]. Vielmehr ist Psellos' Einstellung in den philosophischen Grundfragen die eines selbständigen christlichen Denkers[15]. Fest steht zugleich, daß er derjenige gewesen ist, der leidenschaftlich für das Studium der Antike eintrat, die Verurteilung des platonischen und aristotelischen Studiums tadelte und selber das bedeutendste Beispiel intensiver Beschäftigung mit den philosophischen Texten der antiken und spätantiken Philosophie im griechischen Mittelalter bildet[16].

---

es kein Reich von Byzanz und keinen Psellos, noch überhaupt christliche Philosophie im Osten gegeben habe. Graeca non leguntur!".

[14] P. Joannou, *Die Illuminationslehre des M. Psellos . . .*, S. 7. Zur Frage der reichlichen Benutzung neuplatonischer Literatur bemerkt Joannou mit Recht ebda, daß ,,es schließlich und endlich gar nicht so sehr darauf ankommt, was für Grundlagen es sind, auf denen ein Denker aufbaut, vorausgesetzt, daß es sich um einen selbständigen Denker handelt, sondern darauf, wie er sie benutzt, wie er sie in seinem eigenen Denken verarbeitet oder von seinem Denken gegensätzlich abhebt".

[15] Wie weit das Selbständige im Denken des Psellos reicht, ist eine Frage für sich. Man spricht gerne von der gelehrt-bewahrenden, nicht selbständig-denkerischen Eigenart der byzant. Philosophie im allgemeinen. So auch E. v. Ivanka (*Scholastik* 34 (1959) S. 81f.) für die byzant. Philosophie ,,im engeren, fachwissenschaftlichen Sinne". Derselbe aber fügt folgende schwerwiegende Feststellung hinzu: ,,Die großen denkerischen Entscheidungen und Leistungen sind im byzantinischen Bereich immer nur auf theologischem Gebiet zu suchen, und da, im theologischen Zusammenhang, sind auch für rein philosophische Probleme neue, wegweisende und bahnbrechende Lösungen gefunden worden". Wenigstens insofern ist also die Bezeichnung ,,selbständiger christlicher Philosoph" für Psellos wohl berechtigt.

[16] Psellos ist sich andererseits der Gefahren eines nicht gründlich durchdachten Studiums der hellenischen Philosophie bewußt und verwirft in vielen Fällen sowohl platonische als auch aristotelische Lehrmeinungen, die nicht für den Christen akzeptabel sind. Seine Grundüberzeugung ist jedenfalls, daß der Glaube das philosophische Denken nicht ausschließt. Ein bezeichnendes Bekenntnis zum philosophischen Denken sind z. B. folgende Sätze aus dem Brief an Ioannes Xiphilinos (Sathas, *Bibl. Gr. m. aevi*, V, S. 444ff.): ,,τὸ συλλογίζεσθαι, ἀδελφέ, οὔτε δόγμα ἐστὶ τῆς ἐκκλησίας ἀλλότριον, οὔτε θέσις τις τῶν κατὰ φιλοσοφίαν παράδοξος, ἀλλ' ἢ μόνον ὄργανον ἀληθείας καὶ ζητουμένου πράγματος εὕρεσις . . .", ,,οὐ μήν, εἰ καθαρῶς εἰμι τοῦ Χριστοῦ, τοὺς σοφωτέρους τῶν λόγων ἀρνήσομαι καὶ τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων, ὅσα τε νοητὰ καὶ ὅσα αἰσθητὰ πέφυκεν, ἀποδύσομαι· ἀλλ' ἐντεύξομαι μὲν θεῷ δι' εὐχῆς ὁπόσα δυνήσομαι . . ., αὖθις δὲ καὶ συλλογιοῦμαι, καὶ φυσικοῖς ὁμιλήσω δόγμασι, καὶ τοὺς λόγους τῶν γιγνομένων ζητήσω, καὶ τὸν νοῦν πολυπραγμονήσω καὶ τὸ ἐπέκεινα τούτου . . .". Vgl. auch die kurze Abhandlung ,,Περὶ φιλοσοφίας" in *Pselli Scripta minora*, ed. E. Kurtz—F. Drexl, 1 (Milano 1936), S. 428—432.

Psellos darf also weder als Platoniker noch als Aristoteliker bezeichnet werden. Neben seiner eigenen philosophischen Einstellung in der jeweiligen Problematik, über welche noch eingehend gearbeitet werden muß, interessiert uns aber auch, was er von den beiden großen Philosophen (direkt oder durch Übermittlung, wobei die wichtige Frage nach den Zwischengliedern zu berücksichtigen ist) und überhaupt vom älteren Philosophieren gekannt und wie er es verstanden hat.

Viel mehr als die verschiedenen „literarischen" Schriften des Psellos sprechen seine eigentlichen philosophischen Traktate und ganz besonders seine erklärenden Werke darüber. Dabei haben wir als Zeugen intensiver Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie nicht nur den Physik-Kommentar, sondern auch eine Reihe von Erklärungen zu anderen aristotelischen Werken[17] — alle blieben unediert und den modernen Philosophiehistorikern oder Psellos' Biographen fast unbekannt[18] — sowie zahlreiche Bezeugungen eines ausgedehnten Studiums der aristotelischen Lehrschriften in selbständigen Abhandlungen des Psellos.

Es ist zweifellos Psellos' erklärende Tätigkeit zu Aristoteles, welche nach einer Pause von mehr als vier Jahrhunderten in der Geschichte der Aristoteles-Kommentierung die aufblühende Kommentierung aristotelischer Schriften durch seine Schüler und Nachfolger angeregt hat. Dabei handelt es sich jetzt nicht nur um die Kommentierung der logischen Schriften, sondern auch um die Kommentierung bzw. Paraphrasierung der Ethik und zum ersten Male der kleineren „physikalischen" und zoologischen Schriften[19]. Es folgt die lange Reihe der Kompendien über die gesamte aristotelische Philosophie eines Nikephoros Blemmydes oder Georgios Pachymeres oder Theodoros Metochites und der Kommentare des Theodoros Prodromos, Ioannes Pediassimos, Ioannes (Ioasaf) Kantakuzenos, Sophonias Monachos (13.—14. Jahrh.) und der

[17] Wegen der großen Zahl von Arbeiten zu Aristoteles bezeichneten ihn die alten Humanisten (so z. B. Gesner) als „Philosophus Peripateticus".

[18] Es ist nämlich wahr, daß „die ältere Generation der meist ausschließlich philologisch interessierten Byzantinisten wenig Verständnis für Schriften aufbrachte, deren sämtliche Titel einen philosophischen Inhalt vermuten ließen" (Joannou, *Die Illuminationslehre* . . ., S. 9).

[19] Ioannes Italos (zu *De Interpr.*, unediert; nur Auszüge in Brandis, *Scholl.*, p. 94f. — zur *Top.* II—IV, unediert — zu *Anal. Pr.*, ed. G. Cereteli hektographisch, Tiflis 1926); Michael von Ephesos (*C. A. G.* II, 3 XIV, 3 XX XXII); Eustratios von Nikaia (*C. A. G.* XX XXI, 1).

Spätbyzantiner Heliodoros, Leon Magentinos, sowie Georgios Scholarios (14.—15. Jahrh.)[20].

II

Michael (bürgerlich Konstas) Psellos, Philosoph und Staatsmann, Theologe und Historiker[21], ist in seiner politischen und staatsmännischen Laufbahn eine recht umstrittene Figur (er lebte in einer der turbulentesten Perioden der byzantinischen Geschichte), aber in seinen Leistungen auf fast allen Gebieten geistiger Tätigkeit war er immer und von allen Seiten anerkannt. Man hat ihn mit Albertus Magnus, Voltaire und Francis Bacon verglichen[22].

Psellos' Beschäftigung mit der aristotelischen *Physik* fällt durchaus unter seine persönlichen philosophischen Interessen, wie wir sie aus mehreren Äußerungen desselben kennen[23]. Auch durch sein

---

[20] Siehe B. Tatakis, *La Philosophie Byzantine*, Paris 1949, S. 232ff. Eine vollständige Katalogisierung der Werke aller dieser Denker, von denen die meisten nur handschriftlich existieren, gibt es noch nicht.

[21] In der Zeitgeschichte wird Psellos stets „Ὕπατος τῶν Φιλοσόφων" genannt. Seine Schriften betreffen aber nicht nur Philosophie, Theologie und Geschichte, sondern auch Naturwissenschaften, Medizin, Mathematik, Astronomie, Rechtswissenschaft, Altertumskunde, Grammatik, Rhetorik, Dichtung u. a. m. Er ist an Wissen, Formgewandtheit und literarischer Fruchtbarkeit vielleicht der bedeutendste Byzantiner, ein wahrer universaler Geist und Vorläufer der großen Humanisten der Renaissance.

[22] Siehe B. Tatakis, *La Philos. Byz.*, S. 209 — Zur Lebensgeschichte des Psellos siehe u. a. C. Sathas in *Annuaire d. ét. Gr.* 8 (1874), S. 193—200; K. Dieterich, *Byzant. Charakterköpfe*, Leipzig 1909, S. 63—80; A. Rambaud, *Mich. Psell., Philosoph et homme d'Etat byzantin*, Paris 1912²; Chr. Zervos, *Un philosophe néopl. du XIe s., Mich. Psellus*, Paris 1920; M. Jugie, Art. M. Psellus in *Dictionnaire de Théol. Cathol.*, t. 13,1 (1936), col. 1149ff.

[23] So z. B. in einem autobiographischen Kapitel der *Chronographia*, ed. E. Renauld, I (Paris 1926), Kap. XXXVI: „Ἐγὼ δὲ τηνικαῦτα εἰκοστὸν πέμπτον ἔτος ἄγων ἡλικίας τοῖς σπουδαιοτέροις προσανεῖχον μαθήμασιν ... φιλοσοφίας εἰχόμην, καὶ τοῦ συλλογίζεσθαι ἱκανῶς ἔχων ... τῶν τε φυσικῶν λόγων ἡψάμην καὶ πρὸς τὴν πρώτην φιλοσοφίαν διὰ τῆς μέσης ἀνεπτερούμην γνώσεως ..." — In seinem Brief an Io. Xiphilinos, ed. C. Sathas, V, S. 444ff. steht der schon erwähnte Satz: „... αὖθις δὲ καὶ συλλογιοῦμαι καὶ φυσικοῖς ὁμιλήσω δόγμασι καὶ τοὺς λόγους τῶν γιγνομένων ζητήσω καὶ τὸν νοῦν πολυπραγμονήσω". — In demselben Brief lesen wir: „τὴν δέ γε φυσικὴν θεωρίαν καὶ ὁ κοινὸς Μάξιμος (scil. Maximus Confessor) ... δευτέραν μετὰ τὴν πρᾶξιν τίθησιν ἀρετήν ... Ὁ δὲ τὰς ἀρχὰς τῶν ὑποκειμένων μὴ προσιέμενος, ἐν μὲν συλλογισμοῖς ἀναιρεῖ τὸ συμπέρασμα, ἐν δὲ φυσικοῖς λόγοις ἀθετεῖ τὴν ὁλότητα· τούτων δὲ τῶν δυοῖν ἀνῃρημένων, οὔτε τὸ πᾶν ὅλον καὶ τέλος δὲ ἡμῖν οὐδαμοῦ ὁδοιποροῦσιν, οὐδὲ συμπέρασμα ..." — Siehe ferner Sathas, *Bibl. m. aevi* IV, S. 396 (Lobrede für den Patriarchen Konstantinos Lichudes): „Ὅτε πανηγυρίζοντι τῷ φιλοσόφῳ ἐντυγχάνω Ἀριστοτέλει, οὐκ ἔχω ὅ, τι ὑπεραπολογήσομαι τοῦ ἀνδρός,

Interesse für „naturwissenschaftliche" Fragen läßt sich dies erweisen; denn die *Physik* war für Psellos nicht nur die Vorstufe zur Metaphysik, sondern auch die theoretische Voraussetzung für das Studium der anderen „physikalischen" Schriften des Aristoteles und überhaupt für die Beschäftigung mit der Meteorologie, der Astronomie, der Geometrie usw[24].

Noch wichtiger ist, was wir ebenfalls aus Psellos' Schriften erschließen, daß er in Aristoteles den großen Lehrmeister in der Naturphilosophie sah und der festen Überzeugung war, daß diese, wie sie Aristoteles geprägt hatte, von der christlichen Offenbarung unangetastet geblieben ist[25], abgesehen von bestimmten Definitionen, welche der Ableitung der Welt aus dem Gott-Schöpfer angepaßt werden müßten. Dadurch erklärt sich auch die Tatsache, daß Psellos in vielen naturphilosophischen Fragen die aristotelische Lösung sich zu eigen gemacht hat (s. unten über den Materiebegriff und über die Definition des Raumes oder der Zeit) und daß er in eigenen Arbeiten über „naturwissenschaftliche" Themen stets auf aristotelischem Boden steht. Zu erwähnen ist schließlich die häufige Benutzung in Abhandlungen, Reden, sogar in der privaten Korrespondenz der Begriffe „φύσις", „φυσικός" u. dgl., und zwar nicht

---

εἰ τοσαύτης σοφίας μέτοχος καὶ τὰς μεθόδους τῆς ἐπιστήμης ἠκριβωκὼς καὶ τοὺς πολλοὺς ἡμῖν λόγους περί τε ἀποδείξεως καὶ διαλεκτικῆς παραδεδωκὼς καὶ περὶ φύσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὴν γινομένων ἀνεζητηκώς, ἔπειτα τῆς περὶ τοὺς λόγους χάριτος ἀπεστέρηται . . ."

[24] Ausdrücklich heißt es in „'Απόκρισις σχεδιασθεῖσα πρὸς τὸν κυρὸν 'Ανδρόνικον ἐρωτήσαντα περὶ τοῦ τῆς Γεωμετρίας μαθήματος", Mich. Psellus, *De operatione daemonum . . . accedunt inedita Opuscula*, ed. J.-F. Boissonade Norimbergae 1838, S. 159 ff.: „Βούλει οὖν προσβαλεῖν Γεωμετρίᾳ; τὴν φυσικὴν πρῶτον ἐπιστήμην ἀκρίβωσαι, λέγω δὴ τὴν πρωτουργὸν ταύτην ἀκρόασιν καὶ ὁπόσα ἀπὸ τούτου θεωρεῖ ὁ φιλόσοφος . . ." — In der Eloge für seine Mutter (Sathas, *Bibl.* V, 3): „. . . οὐκ ἐᾷ με ἡσυχάζειν ἡ τῆς σφαίρας περιφορά, ἀλλ' ἀναγκάζει πολυπραγμονεῖν, τίς ἡ κίνησις, πόθεν κεκύλισται, τὶς ἡ φύσις . . . τίνα τὰ μεγέθη, ποδαπῆς φύσεως . . ., εἰ τοῦ πυρὸς ἅπαντα, εἰ φύσεως ἄλλης. Οὐκ ἔχω, μὴ τὸ ἀκριβὲς τῆς ἀποδείξεως θεωρεῖν· οὐ τὰ γένη δὲ μόνον ζητῶ τῶν ἐπιστημῶν, ἀλλὰ καὶ εἴ τινες ἐκεῖθεν ἐρρύησαν ῥύακες . . ." — Siehe auch *Scripta minora*, I, S. 368.

[25] Siehe z. B. *Scripta minora*, I, S. 449: „ἡμεῖς . . . Ἑλλήνων οὐ πᾶσι τοῖς λόγοις διαβεβλήμεθα, ἀλλ' ὅσα μὲν περὶ φύσεως εἰσεδεξάμεθα, τοῖς δὲ περὶ τῆς ὕλης ὡς ἀγεννήτου λόγοις ἀπείπαμεν . . ." — Boissonade, *Inedita Opuscula*, S. 151: „Ἔγωγ' οὖν ὑμᾶς βούλομαι . . . εἰδέναι, ὡς ἡ ἑλληνικὴ σοφία, περὶ τὴν δόξαν τοῦ θείου διαμαρτάνουσα καὶ τὸ θεολογικὸν μέρος οὐκ ἀναμάρτητον ἔχουσα, τὴν φύσιν οὕτως ἐγνώρισεν ὡς αὐτὸς ὁ Πλάστης ἐποίησεν. Χρὴ οὖν ἡμᾶς ἐκεῖθεν μὲν ἔχειν τὴν περὶ ταῦτα θεωρίαν, ἀπὸ δὲ τῆς ἡμετέρας σοφίας τὸν τύπον γινώσκειν καὶ τὴν ἀλήθειαν".

im populären Gebrauch der Worte, sondern meistens in ihrer philosophischen Bedeutung[26].

Dazu kommt die Tatsache, daß im Rahmen der höheren Bildung nach dem „Trivium“ und „Quadrivium“ die philosophische Ausbildung über die aristotelische Logik und Physik zu dem krönenden Abschluß, nämlich zur Metaphysik und Theologie, führte[27]. So war es in der von Psellos selbst geleiteten Philosophischen Akademie zu Konstantinopel, die von Kaiser Konstantin Monomachos im Jahre 1045 auf Anregung des Psellos und seines Freundeskreises gegründet wurde[28].

So müssen wir annehmen, daß Psellos' Kommentar zur *Physik* nicht nur aus persönlichem Interesse, sondern auch aus der langjährigen Lehrtätigkeit (1045—1054) in der Akademie hervorgegangen ist, zumal wir nach der Widmung des Werkes[29] mit einer

---

[26] Siehe z. B. *Scripta minora*, I, S. 72; BOISSONADE, *Opuscula*, S. 82; SATHAS, *Bibl.* V, S. 189, 194, 477; *Scripta minora*, II. S. 79, 122f.; Alles aus nicht-philosophischen Schriften.

[27] Siehe u. a. *Scripta minora*, I, S. 368 („Ὅτε παρῃτήσατο τὴν τοῦ πρωτοασηκρῆτις ἀξίαν“): „. . . φιλοσοφίαν ἐν παραβύστῳ κειμένην αὐτὸς μόνος ἐδημοσίευσα καὶ βραχεῖαν δοκοῦσαν καὶ ξυμμεμετρημένην αὐτὸς ὅση τὴν φύσιν ὑπέδειξα· διελόμενος γὰρ ταύτην εἰς μόρια καὶ μοίρας τὰς πρώτας, ὅλον ὑμῖν τὸν Ἀριστοτέλους ἀνεκάλυψα νοῦν, ἰδίᾳ μὲν τὰς περὶ φύσεως θεωρίας ὑποδεικνύς, ἰδίᾳ δὲ τὴν περὶ τὰς πρώτας οὐσίας πραγματείαν, καὶ αὖθις τὴν τῶν μαθημάτων διάσκεψιν . . .“ — Deutlich geht die Beschäftigung mit der *Physik* während der philosophischen Ausbildung in der Akademie aus Enkomien oder Grabreden des Psellos an seine ehemaligen Schüler hervor: *Scripta minora*, I, S. 148 („Μονῳδία εἰς Ἰωάννην Πατρίκιον, ὁμιλητὴν αὐτοῦ ὄντα“) „. . . ἐβούλετο μηδενὸς τῶν τῆς φιλοσοφίας ἀμοιρῆσαι μερῶν, μήτε τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως, μηθ' ὅσα τῆς φύσεως, ὧν πρὸς τῷ πέρατι καὶ τὸ Περὶ ψυχῆς τῷ Ἀριστοτέλει συγγέγραπται σύνταγμα . . .“ — ebda I, S. 207 („Μονῳδία εἰς Πρωτοσύγκελον καὶ Μητροπολίτην Ἐφέσου κῦρ Νικηφόρον“) „Καὶ ἦν μέν σοι ἡ πρώτη φιλοσοφία τὸ σπουδαζόμενον . . . ἵνα δὲ μὴ οἷον ἅλματι τοῦτον εἰκάσειας, μὴ δὲ ἀλογίστῳ πτερώματι, διὰ πάσης ἐφοίτησας πρὸς ἐκεῖνο ἑξεὡς τε λογικῆς καὶ δυνάμεως, καὶ τὴν φύσιν τὰ πρῶτα ζητήσας καὶ τὰς αἰτίας ταύτης ἀνευρηκώς, . . . οὕτω τοῖς μαθήμασιν ἐντετύχηκας, κἂν τούτοις τὰς ἀσωμάτους φύσεις ὡς ἐφικτὸν θηρασάμενος, ἐντεῦθεν ὅλοις ἱστίοις πρὸς θεὸν ἀνεπτέρωσαι . . .“ — Siehe auch SATHAS, V, S. 151 („“Εἰς Ἰωάννην Εὐχαΐτην“, einem seiner Lehrer) „. . . εἶτα δὴ καὶ τὰς τῆς φύσεως ἀγασθεὶς θεωρίας ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἀρξάμενος ἐπὶ τὸ σύμπαν ἀφῆκε“. — Vgl. schließlich *Scripta minora*, I, S. 443f.: „. . . Ἕλληνες διττὸν γένος τῶν ὄντων ὑποστησάμενοι, ὑπερφυές τε καὶ φυσικόν . . . ἀεὶ τὴν μαθηματικὴν οὐσίαν μεταξὺ τούτων τιθέασι . . . κλίμακα τοῖς ἀπὸ τῆς φύσεως ἀνιοῦσιν εἰς τὴν πρώτην φιλοσοφίαν“.

[28] FR. FUCHS, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig 1926, S. 24—33.

[29] Unter „Καὶ πρῶτα μέν σοι, φοιτητῶν ἄριστε . . ., ἐπεὶ δ' οὐκ ἀνεῖναι λέγεις ἡμᾶς . . . φωναῖς ταῖς ἡμετέραις ἐξηρτημένῳ, φέρε ταῖς σαῖς ὑποθήκαις

noch späteren Zeit seiner Niederschrift in der uns erhaltenen Form rechnen müssen, nämlich in der Periode 1060 — 1067, in der Psellos, von dem regierenden Kaiser Konstantinos Dukas hochverehrt, mit der Erziehung seines Sohnes, des um 1050 geborenen späteren Kaisers Michael VII. Dukas, vertraut war[30].

Aus der Entstehungsgeschichte des Kommentars erklärt sich auch der Charakter des Werkes, welches eigentlich ein Hilfsmittel beim Studium der *Physik* sein sollte.

Bevor wir aber über die Art des Werkes und seine besonderen Merkmale sprechen, scheint es nötig, einer Bemerkung K. Krumbachers, es sollte noch geprüft werden, inwieweit der Kommentar den Namen des Psellos mit Recht trägt[31], nachzugehen und für die Zuschreibung des Werkes an Psellos, obwohl die gesamte Überlieferung, sowie die schon ausgeführten Feststellungen über die Einordnung des Werkes in Psellos' philosophische Interessen und seine Bestimmung keinen Zweifel darüber zulassen, weitere Beweise beizubringen.

So gibt es noch sprachliche und stilistische Gründe, welche Psellos' Autorschaft deutlich nachweisen, vor allem aber philosophische Ausdrücke und sonstige Angaben, die wir sowohl im Physik-Kommentar als auch in anderen Schriften des Philosophen belegen können. Hier einige Beispiele:

a) Bezüglich der Frage des κενὸν wird zu Γ 4 der *Physik* Kleomedes (2. Jahrh. n. Chr.) und seine „Κυκλικὴ Θεωρία" erwähnt. So auch in *De omnifaria doctrina*, ed. L. Westerink, Utrecht 1948, § 153 „Περὶ κενοῦ" und § 120 „Εἰ ἔστι τι ἐκτὸς τοῦ οὐρανοῦ".

b) Zu Δ 12 der *Physik* wird neben der Auffassung der alten Philosophen über den „αἰών" auch die des Gregor von Nazianz

---

ἀναπεισθέντες . . . τῷ ἔργῳ χεῖρα ἐπιβάλλωμεν" ist zweifellos Michael Dukas, der Zögling des Psellos, zu verstehen. Daß es sich nicht um eine nachträgliche Widmung handelt, sondern der ganze Kommentar in der erhaltenen Form für Michael Dukas niedergeschrieben wurde, zeigen Ausdrücke, die im Verlauf der Kommentierung auftauchen, wie z. B. καθὼς μαθήσῃ, καὶ ὅρα σύ, ὅτι . . ., σὺ δὲ εὑρήσεις, ὡς ἐν Κατηγορίαις ἐμάνθανες, τοῦτο ἴσθι.

[30] Wie Ioannes Zonaras, *Annal.* III (= *P. G.* 122, col. 494) berichtet, war Michael Dukas Parapinakes auch während seiner Regierungszeit (1071—78) mit philosophischen Studien unter Anleitung des Psellos beschäftigt; wenn der Kommentar aber während dieser Zeit von Psellos dem Kaiser Michael Dukas gewidmet sein sollte, würde der hohe Schüler nicht mit einer so einfachen Anredeform wie „φοιτητῶν ἄριστος" angeredet.

[31] *Gesch. d. byzant. Lit.*, S. 437: „Wie weit der kurze Kommentar zur Physik des Aristoteles, der z. B. im Codex Berol. Phillipp. 1514 dem Psellos zugeschrieben wird, gesichert ist, bedarf noch der Untersuchung".

erwähnt: „ἐν αἰῶνι . . . τῷ οἷον χρονικῷ κινήματι καὶ διαστήματι, κατὰ τὸν πολὺν καὶ θεῖον Γρηγόριον“. (So Gregor, *Oratio* XLV, 4 [*In sanctum Pascha*], Migne *P. G.* 36, col. 628.) In seinem Kommentar zu Gregor (Cod. Paris. gr. 1182, f. 272v: „Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου“) schreibt nun Psellos: „Ὁ ἡμεδαπὸς θεολόγος Γρηγόριος τὸν αἰῶνα ὁριζόμενος . . . τοῦτο τοῖς ἀϊδίοις αἰών, τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὖσι, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα . . .“.

c) Statt des im aristotelischen Text stehenden Polykleitos wird einmal zu *Physik* B 3 Anthemios, der berühmte Architekt der Haghia-Sophia-Kirche zu Konstantinopel, als Beispiel genannt. Der Name des Anthemios scheint dem Kommentator nicht allein aus der allgemeinen Kulturgeschichte Konstantinopels eingefallen zu sein. Anthemios war auch Mechaniker und hatte ein Werk mit dem Titel „Περὶ παραδόξων μηχανημάτων“ verfaßt, aus dem uns ein Bruchstück über Brennspiegel erhalten ist; gerade über seine Beschäftigung mit Brennspiegeln rühmt sich Psellos in einer autobiographischen Schrift. („. . . κάτοπτρόν μοι ἐξείργαστο, ἀφ' οὗ δὴ πῦρ αὐτομάτως ἐξαλλόμενον τὸ ἐκ διαστήματος παρατιθέμενον παραδόξως τεφροῖ“, *Scripta minora*, I, S. 368.)

d) Als Beispiel zu der ὁμώνυμον-Frage werden zu H 4 der *Physik* u. a. die Apostelnamen Πέτρος und Παῦλος benutzt. So auch in einem Traktat über das „ὁμώνυμον καὶ συνώνυμον“ *Scripta minora*, I, S. 463.

e) Bei der Kommentierung der Bücher Z und H der *Physik* bedient sich der Kommentator zur Illustrierung der aristotelischen Ausführungen zahlreicher Figuren. Ähnlich werden Psellos' Erklärungen in der Abhandlung „Εἰς τὴν Πλάτωνος ψυχογονίαν“ (Zum platonischen *Timaios*), *P. G.* 122, col. 1077—1114, durch Schemata illustriert[32].

f) Man vergleiche ferner die Ausführungen über den aristotelischen Satz „ἄλλο ἄνθρωπος καὶ ἄλλο τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι“ zu *Phys.* A 2, 185b 21f. und in Psellos' Brief „Περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ ἑνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος“, *Byz. Ztschr.* 52 (1959), S. 3f. — über die „πόλοι καὶ ἄξονες“ zu *Phys.* B 7, 198a 35 und in „Ἐπιτάφιος εἰς Ξιφιλῖνον“, Sathas, *Bibl.* IV, S. 460 — über die „ἐναντιότητες“ im Feuer, Luft, Wasser, Erde zu *Phys.* A 6, 189b 4 und in der

[32] Siehe ferner unten über die Benutzung der Kommentare zu *De anima* des Philoponos und Simplikios in der Kommentierung der *Physik* und in anderen Schriften des Psellos und über naturphilosophische Thesen in den übrigen Werken des Psellos (z. B. in der juristischen Rede, Sathas, *Bibl.* V, S. 194, oder in der Grabrede an Io. Xiphilinos, Sathas, *Bibl.* IV. 460f.).

De omnif. doctr. § 86 — über „λώπιον καὶ ἱμάτιον" zu Γ 3, 202b 13 und in „Τί ἔστι τὸ τοῦ Πανδάρου τόξον", Sathas, *Annuaire* (1875), S. 206 — über das „ὁμώνυμον" im ganzen zu Buch A und in „Πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα, οἱ δύο Βασίλειοι ἢ οἱ δύο Γρηγόριοι ὁμώνυμοί εἰσι ἢ συνώνυμοι", *Scripta minora*, I, S. 459—464; — über Anaxagoras' Spruch: „ἦν ὁμοῦ χρήματα πάντα" zu A 4, 187a 29 und in „Εἰς τὸ τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ θεοῦ", Bidez, *Catalogues* ... (6), 162, 23 — um gar nicht von einzelnen Worte wie διαιτᾶ, φορτικός, ἀδιεξίτητον, θέσις u. a. m. zu sprechen, welche in der gebrauchten Form an die *Physik* erinnern.

Die obigen Feststellungen gelten auch für die zwar nicht ausgesprochene, dem Aufsatz K. Praechters, *Michael von Ephesos und Psellos* (s. Anm. 12) jedoch naheliegende Vermutung einer Autorschaft des Michael von Ephesos für unseren Physik-Kommentar.

III

Die *Kurze und klare Erklärung zur Physik des Aristoteles* ist äußerlich nach den spätantiken Aristoteles-Kommentaren gestaltet: Alle 12—20 Zeilen des aristotelischen Textes wird ein kurzes Lemma aufgestellt; aus dem darauffolgenden Abschnitt werden einzelne Wörter, vollständige Sätze und oft der ganze Zusammenhang erklärt, aber so, daß die aristotelische Lehre fortlaufend verfolgt wird.

Während der Erklärung werden sehr oft aristotelische Ausdrücke oder ganze Sätze wörtlich zitiert, öfter aber ist die aristotelische Stelle dem psellischen Satz eingegliedert und syntaktisch diesem angepaßt. Auch gibt Psellos manchmal paraphrasierend die Stelle der *Physik* wieder; im ganzen jedoch ist seine Methode die der sachlichen Erklärung des Textes durch Analysen und inhaltliche Bemerkungen, durch zusätzliche Argumentation und erläuternde Beispiele.

Wie man schon aus dem Umfang des Werkes (etwa 300 Seiten im Berliner-Akademieausgabe-Format zu den acht Büchern der *Physik*) ersehen kann, ist die Auslegung in kurzer und komprimierter Form ohne Exkurse oder persönliche Kritik an der aristotelischen Lehre durchgeführt[33]. Der Kommentar bleibt somit ein

[33] Nicht nur durch den Umfang der „kurzen Erklärung zur Physik" scheint dies bedingt zu sein; programmatisch sagt Psellos in seiner Paraphrase zu „Περὶ Ἑρμηνείας" (Editio Aldina, f. M 4v): „τὸν φιλόσοφον μετὰ τῶν λοιπῶν πασῶν ἀρετῶν καὶ φιλοσύντομον εἶναι δεῖ". Wir finden tatsächlich überhaupt nichts, was über die eigentliche Erklärung hinaus, z. B. auf Simplikios' häufigen stark

echtes exegetisches und kein gelehrtes oder kritisches Werk, gemäß seiner Bestimmung als Hilfsmittel beim Studium der *Physik* in der Akademie zu Konstantinopel bzw. im Privatunterricht für den hohen Schüler des Psellos, den kaiserlichen Prinzen Michael[34].

Die Sprache des Kommentars weist relativ wenige Byzantinismen auf (wie z. B. πλατυκῶς, τέως, ἀπεντεῦθεν, περισύρω, καταμωκάομαι, ἐλαττονέω) und steht im ganzen der des Aristoteles und der spätantiken Kommentatoren sehr nahe. Der Stil ist im allgemeinen gepflegt, wie bei allen Schriften des Psellos, der auch von seinen Zeitgenossen als Meister der Form (πολὺς τὴν γλῶτταν) hochbewundert war[35], und trägt auch zur Klarheit der Erklärung bei.

Über den inhaltlichen Wert des Kommentars ist im allgemeinen folgendes zu sagen[36]:

a) Der Kommentar des byzantinischen Philosophen ist ein selbständiges Werk. Diese Feststellung läßt sich nachweisen vor allem durch die selbständige Auslegung zahlreicher Stellen, welche eine weitgehende Unabhängigkeit gegenüber den früheren Kommentatoren der *Physik* zeigt; aber auch durch die oft auf eigener Kenntnis beruhende Anknüpfung an andere aristotelische Schriften und durch die angeführten originellen Beispiele zur Erläuterung; ferner

---

philoplatonisch gefärbten Deutungen, Zwischenbemerkungen oder Exkurse hinausläuft. Dies entspricht auch seiner persönlichen Auffassung von der philosophischen Interpretation, wie sie im folgenden Satz deutlich zum Ausdruck kommt: „Περὶ τούτων οὐ χρὴ τὸν ἐξηγούμενον ἑαυτῷ ἐπιτρέπειν τὰς τῆς ἑρμηνείας ἀρχάς, ἀλλ' ἀπὸ τῶν πλατωνικῶν ὑποθέσεων ἀφορμᾶσθαι ... Ἡμεῖς οὐ τὴν ἡμετέραν ἐπιβολὴν γυμνάζοντες νῦν, ἀλλ' αὐτῷ Πλάτωνι κατακολουθοῦντες καὶ τοῖς παρ' Ἕλλησι θεολόγοις φαμὲν τὴν ἐκείνων δόξαν ἀνακαλύπτοντες, ὅτι ..." („Ἐξήγησις τῆς Πλατωνικῆς ἐν τῷ Φαίδρῳ διφρείας τῶν ψυχῶν", *Scripta minora*, I, 437). Siehe auch „Εἰς τὴν Πλάτωνος Ψυχογονίαν", *P. G.* 122, 1088.

[34] Es ist sicher nicht so, daß wir hinter einigen Stellen nicht leicht den christlichen Denker erkennen könnten. Siehe z. B., außer dem Glaubensbekenntnis in der Einleitung des Kommentars, die Bemerkung zu Θ 10, 267b 24, die zugleich den Schlußsatz des Werkes bildet: „Ἀριστοτέλης τοίνυν ἀναιρεῖ τὸ ἄπειρον εἶναι πρὸς τῷ πεπερασμένον εἶναι (sc. τὸ πρῶτον κινοῦν), διὰ τὰς πρώτας αὐτοῦ ὑποθέσεις καὶ τὸν τοῦ ἀπείρου διορισμόν, σὺ δὲ καὶ ἀμερὲς εἴποις ἂν αὐτὸ καὶ ἀμέγεθες, ὡς μηδὲν ἔχον σῶμα, καὶ ἄπειρον αὖθις, ὡς ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενον· τί γὰρ τῶν κτισμάτων τὸν κτίσαντα περιέξει".

[35] Siehe Krumbacher, *Gesch. d. byz. Lit.*, S. 435; Tatakis, *La philos. Byz.*, S. 162f., 166 (über die Bedeutung der Rhetorik nach Psellos und über ihre Stellung im Programm der Akademie zu Konstantinopel). Ferner die Monographie von E. Renauld, *Etudes de la langue et du style de Michel Psellos*, Paris 1920.

[36] Die hier angegebenen Punkte sind das Ergebnis einer ausführlichen Untersuchung des Kommentars auf Grund der Auslegung des Buches A durch Psellos.

durch doxographische Angaben über vorsokratische Denker unabhängig von Simplikios' für die Überlieferung antiken philosophischen Denkens so bedeutendem Werk; im ganzen schließlich durch den allgemeinen Charakter der Kommentierung, der eine große Sachlichkeit eignet und z. B. auf jeden Versuch verzichtet, Platonisches und Aristotelisches als übereinstimmend zu zeigen, wie es der Neuplatoniker Simplikios nicht lassen kann.

b) Die knappe Form des Kommentars schließt keineswegs Klarheit und Gedankenfülle aus. Obwohl das Werk nicht das Produkt einer gelehrten Arbeit im Rahmen philosophischer Auseinandersetzungen seiner Zeit (und deshalb auch ohne entsprechenden Umfang und Ausführlichkeit), sondern ein Hilfsmittel für ,,Philosophiestudenten" beim Studium der aristotelischen *Physik* ist, enthält es viele interessante Deutungen, darunter die einiger vieldiskutierter Physikstellen, von denen man sagen kann, daß sie gegenüber den älteren sowohl wie den modernen Interpretationen etwas Neues bedeuten[37]. Somit behält das Werk des Psellos auch für die heutige Beschäftigung mit der aristotelischen Physik seine Bedeutung. Ein Vorteil der kurzen Form des Kommentars ist jedenfalls die klare Übersicht des aristotelischen Stoffes, zumal Psellos sein besonderes Bemühen darauf richtet, den Leitfaden der aristotelischen Lehre vor Augen zu führen[38].

c) In Psellos' Interpretation sind einige leitende Motive erkennbar, welche eine starke Beachtung gewisser aristotelischer Grundbegriffe erkennen lassen oder den Einfluß einer bestimmten Quelle nachweisen[39]. Bemerkenswert ist noch die Tendenz des

---

[37] Man sehe etwa die Interpretationen des Psellos zu 184a 23ff., 185a 5—9, 185a 9ff., 185b 5ff., 186a 1f. In diesen und noch mehreren anderen Fällen ist ein Vergleich mit den Lösungen, die Ross gegeben hat, besonders interessant. Noch interessanter wird es bei einigen Stellen, wo auch die früheren Kommentatoren verschiedenartige Deutungen gaben. So z. B. zu 186a 30, zu 188a 13—17 und besonders zu 187a 1ff.

[38] Der Gedankengang der aristotelischen Lehre wird schon dadurch bei Psellos leichter verfolgt, weil im allgemeinen der Kommentar sehr nahe dem Text bleibt. Dazu kommt aber auch die innere Gliederung des Werkes, mit den einleitenden und verbindenden Worten zu jedem neuen Abschnitt, sowie oft dem Hinweis auf frühere bzw. spätere Gedanken. Schon der Schreiber des Cod. Harl. 5594 (XV. Jahrh.) oder ein späterer Gelehrter hatte den Kommentar in Abschnitte geteilt, und interessant ist dabei zu sehen, daß die Einteilung genau den Kapiteln und Paragraphen einer modernen Edition der *Physik* entsprechen.

[39] Die Lehre von der Mehrdeutigkeit des Seins (Psellos: ,,τὸ ὂν ὁμώνυμον", ,,πολλαχῶς τὸ ὄν") gehört sicher zu den Bestandteilen aristotelischer Philosophie, die Psellos am stärksten imponiert haben. Sie findet in der Kommentierung

Psellos, die logische Begründung der aristotelischen Thesen hervorzuheben; es gehört dies zu seiner eigenen Methodik, die Erklärungen logisch zu untermauern, wobei sich ein ausgedehnter Umgang mit den logischen Schriften des Aristoteles zeigt[40].

---

des Buches A besonders große Beachtung und wird an mehreren Stellen von ihm als die Grunderkenntnis gedeutet, auf Grund deren die Schwierigkeiten der früheren Philosophen betr. der Frage des Werdens endgültig von Aristoteles beseitigt wurden. Überhaupt ist die Lehre vom „πολλαχῶς λεγόμενον" („πολλαχῶς τὸ ἕν", „πολλαχῶς τὸ γίγνεσθαι") oder der Homonymie nach Psellos einer der Ruhmestitel des Aristoteles. In einem Traktat über das „ὁμώνυμον" und das „συνώνυμον" wird dies ausdrücklich gesagt und Aristoteles wird in diesem Zusammenhang als „ὁ μέγας διδάσκαλος" bezeichnet. Diese Erkenntnis wird zum Leitgedanken auch bei der Problematik der Materie und ihres Wesens als „ὄν" und „μὴ ὄν" zugleich; man sehe ferner die Ausführungen über die verschiedenen Bedeutungen des Nichtseienden (bezeichnend der Satz „μὴ διαγνόντες οἱ ἀρχαῖοι τὴν τοῦ μὴ ὄντος διαίρεσιν ἀπεφαίνοντο . . ."), in Zusammenhang auch mit der Frage nach dem Charakter der platonischen Materie, die Psellos zu A 3, 187α 11 aufstellt.

Hervorgehoben wird in Psellos' Interpretation zu A die aristotelische Bestimmung von der Erkennbarkeit der Materie nur „κατ' ἀναλογίαν" von der Form. Sie wird allerdings mit der platonischen Definition des „νόθῳ λογισμῷ" gleichgesetzt, was auf die Identifizierung beider Begriffe in der neupythagoreischen Schrift des Timaios Lokros, die bei Psellos große Beachtung findet, zurückzuführen ist. Die „κατ' ἀναλογίαν" Lehre des Aristoteles wird aber in einem noch allgemeineren Sinne zum leitenden Gedanken, mit Hilfe dessen von Psellos auch das Wesen der Materie in bezug auf Sein und Substanzialität bestimmt wird.

Ein weiterer wichtiger Punkt, der bei der Interpretation der beiden ersten Bücher der Physik stark berücksichtigt wird, ist die aristotelische Lehre vom „ἔνυλον εἶδος". Hier ist vielleicht auch die persönliche Haltung des Psellos zur Eidos-Lehre ein Grund dafür, denn im Rahmen seiner Illuminationslehre verwirft er ausdrücklich die platonische Auffassung, daß die Ideen Gottes ein existentielles Moment besitzen, bevor sie in den Einzeldingen existieren. Der entscheidende Charakter des Verhältnisses der aristotelischen Form zur Materie in der *Physik* wird von Psellos richtig erkannt und entsprechend bestimmt an manchen Stellen seiner Kommentierung.

[40] Die Methode des Psellos, zu fast jedem Lehrsatz der *Physik* die logische Begründung herauszufinden, erklärt sich ohne weiteres aus der Bedeutung, die die aristotelische Logik für sein ganzes Philosophieren besitzt. Wir wissen, daß im Programm der von ihm geleiteten Philosophischen Akademie zu Konstantinopel das eigentlich philosophische Studium mit dem *Organon* begann. Aus mehreren erhaltenen Schriften des Psellos gehen sehr klar Stellung und Bedeutung der logischen Propädeutik für die höhere philosophische Problematik in der Metaphysik oder „Theologie" hervor. Auch der Kommentar zur *Physik* beginnt mit einem charakteristischen Satz, aus welchem wir ersehen, daß der Beschäftigung mit der aristotelischen *Physik* das Studium des gesamten *Organon* vorausging. („Καὶ πρῶτα μέν σοι, φοιτητῶν ἄριστε, τὴν τοῦ 'Οργάνου βίβλον, ὡς ἐνὸν ἡμῖν, συντόμῳ παραφράσει διηυκρινήσαμεν . . .".) An fast jeder Seite des Werkes erkennen wir dann Psellos' Methode des logischen Unter-

Nicht nur der logische Aufbau der *Physik* wird von Psellos durch die reichliche Zitierung der logischen Schriften unterstrichen; auch die Einheit des aristotelischen Systems wird durch öftere An-

---

mauerns. Dabei werden am häufigsten Stellen aus den logischen Schriften des Aristoteles zitiert oder verwendet. Allein im Buch A haben wir zwanzig solche Verweisungen auf alle sechs Schriften des *Organon*. In vielen Fällen wird die Beweisführung nach den ,,τρόποι τῶν σχημάτων" der *Ersten Analytik* durchgeführt. (,,συλλογίζεται μὲν γὰρ ὡς περὶ αὐτῆς τῆς ἀρχῆς τῆς τῶν φυσικῶν γνώσεως οὕτως, λειπούσης τῆς ἐλάττονος ἐν πρώτῳ τρόπῳ τοῦ πρώτου σχήματος . . .", ,,Χρᾶται δὲ καὶ ἐν τούτοις τῷ δευτέρῳ τῶν ὑποθετικῶν τρόπῳ, ὥστε τῇ ἀναιρέσει τοῦ ἑπομένου ἀναιρεῖσθαι τὸ ἡγούμενον", ,,κατασκευαστικά εἰσι ταῦτα τῆς μείζονος προτάσεως τοῦ δευτέρου σχήματος, καὶ γίνεται ἡ ἀπόδειξις ἀπὸ δευτέρου τρόπου τοῦ πρώτου σχήματος . . .", ,,κατὰ τὸν διὰ πλειόνων ἀναπόδεικτον ὑποθετικόν . . .", ,,᾿Εξ ὑποθετικοῦ τοῦ διὰ διαζευτικοῦ συνδέσμου ποιεῖται τὴν ἐπιχείρησιν, ὁ δὲ τοιοῦτος συλλογισμὸς τίθεται ἐπὶ τῶν κατὰ παντός . . ." usw.) An noch zahlreicheren Stellen wird die Methodik des Aristoteles, durch logische Argumente das Falsche in den früheren Lehren zu beweisen (z. B. ,,θέλων δεῖξαι καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν λεγόντων τὸ συναγόμενον ἄτοπον, συνδυάζει τῷ Παρμενίδῃ τὸν Μέλισσον . . .", ,,τῇ ἀναιρέσει τοίνυν τοῦ ἑπομένου . . . ἀναιρεῖται καὶ τὸ ἡγούμενον, ὅπερ ἦσαν αἱ ἐν τῷ μίγματι ὁμοιομέρειαι"), und besonders der logische Aufbau der eigenen Lehre bei Aristoteles unterstrichen. Dabei kommen am häufigsten Ausdrücke vor wie συλλογίζεται, συνάγει, συμπεραινόμενός φησι, τίθησι λῆμμα ἀναπόδεικτον, καθ' ὑπόθεσιν ἐπιχειρεῖ, ἀντιθετικῶς ἐπιχειρεῖ, ἐκ συλλογισμοῦ συνάγει usw.

Was die Methode des Aristoteles im allgemeinen betrifft, so finden wir bei Psellos einige interessante Bemerkungen: Es sei eine Gewohnheit von ihm, von Feststellungen auszugehen, die uns nahe liegen und verständlicher sind; Aristoteles pflege aus den Erscheinungen des Gesuchten dessen Definition zu erschließen, wie er selber es in der *Zweiten Analytik* postulierte und in der Schrift *Über die Seele* bei der Definition der Seele praktizierte: zu seiner Methode gehöre ferner, sich manchmal auf die ,,allgemeine Anschauung" zu berufen. Interessant ist dazu die erkenntnistheoretische Rechtfertigung einer solchen Benutzung der ,,communis opinio" seitens des Philosophen. Die psellische Stelle zu Z 2, 233α 13 lautet: ,,Πολλάκις ποιεῖται τὰς ἀποδείξεις καὶ ἐκ τῶν εἰωθότων λέγεσθαι λόγων, οὐχ ὅτι τῶν πολλῶν οἱ λόγοι ἀσφαλεῖς, ἀλλ' ὅτι τὸ ἐκ πολλῶν λεγόμενον οὐ διαπίπτει τελέως τῆς ἀληθείας. Οἱ γὰρ περὶ ἕκαστον εἰκόνες τῶν πραγμάτων εἰσὶ καὶ εἰ μὴ ἐφαρμόζουσι πάντως, ἀλλ' οὖν οὐδὲ πάντως τῆς ἀληθείας ἀποπεπτώκασι· τὰ γὰρ ὀνόματα, εἰ καὶ μὴ τεκμήριά εἰσι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ τῶν νοημάτων ὄντων τεκμηρίων ὡς παρὰ πᾶσι ταὐτῶν, ἀλλ' οὖν σύμβολά εἰσι τῶν νοημάτων, τὰ δὲ σύμβολα οὐ πάντῃ ἀπᾴδουσι τῆς ἀληθείας."

Große Beachtung findet bei Psellos die analytische oder diairetische Methode des Aristoteles, welche seine Werke kennzeichnet. (,,τὸν ὁρισμὸν τῆς φύσεως θηρεύων . . . ἀναλυτικῶς συνάγει αὐτόν· διαιρετικῶς γοῦν παράγει τὸν λόγον τὸν εἰωθότα τρόπον αὐτῷ . . .", ,,προοιμιασάμενος εἰσβάλλει εἰς τὴν περὶ τῶν ἀρχῶν ζήτησιν ἐκ διαιρέσεως . . .", ,,ὁ τρόπος κατὰ ἀνάλυσιν . . .".) Noch bezeichnender ist aber eine Vorbemerkung zu Γ 4, 204α 2: ,,Τρόπος τῷ φιλοσόφῳ πανταχοῦ ζητεῖν τὸ ποσαχῶς, ἐπεὶ καὶ ὄργανον τοῦτο ἐτίθετο τῆς διαλεκτικῆς ἐν τοῖς Τοπικοῖς, ἵνα σαφηνισθέντος τοῦ προκειμένου διὰ τῆς διαιρέσεως ἔχοι τι λέγειν ὁ λέγων περὶ αὐτοῦ καὶ μὴ συγκεχυμένως ποιεῖται τοὺς λόγους".

knüpfung an die übrigen Werke des Philosophen aufgewiesen, besonders wenn ein Argument durch Stellen aus mehreren Schriften bekräftigt wird (so z. B. zu A2 185b 19 gleichzeitige Verweisung auf die *Zweite Analytik*, *Über die Seele* und *Metaphysik*). Oft wird auf die nähere Behandlung einer Frage in einer anderen Schrift verwiesen[41]. Im allgemeinen zeigt sich in der Kommentierung der *Physik* eine breite und gründliche Kenntnis des gesamten aristotelischen Werkes.

d) Von den früheren Kommentatoren erwähnt Psellos namentlich nur Simplikios in den Büchern B Δ E je einmal[42]. Daß er ihn jedoch ständig vor Augen hat, bedarf keines besonderen Beweises.

[41] So z. B.: ,,περὶ τοῦ ἑνὸς ἄλλως ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ ποιεῖ τὴν διαίρεσιν, θεολογικωτέραν καὶ τοῖς ἐκεῖσε προσήκουσαν . . .'', ,,διὰ τὸν καιρὸν ἀσαφῶς λεχθέντα, διορισθήσονται ἀκριβέστερον ἐν τῷ Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς . . .'', ,,ἐν τοῖς Περὶ συλλογισμοῦ καὶ ἐν τοῖς Περὶ ζῴων μορίων ἐκδηλότερον λέγει'', ,,οἱ περὶ Ξενοκράτην ἐνεδίδουν ποιοῦντες ἄτομα μεγέθη, πρὸς ἃ ἐν ἄλλοις ἀνταγωνίζεται ὁ φιλόσοφος, γράφων Περὶ ἀτόμων γραμμῶν''.

[42] Von den drei Erwähnungen des Simplikios gilt eigentlich die erste (zu B 5, 197a 32) einer ,,Aporie'' des Alexander von Aphrodisias bei Simplikios, 343, 14ff. Diels, wobei Psellos die Aporie und die Lösung des Alexander in eigener Formulierung zusammenfaßt. Auch das Beispiel ist seinen früheren Ausführungen angepaßt. — Bei der zweiten Erwähnung handelt es sich um den fraglichen Abschnitt 231a 5—17 am Schluß des Buches E (s. Ross, *Physics*, S. 638). Psellos bemerkt hier, daß nach Simplikios (918, 11ff.) in einigen Hss. und Kommentaren das fünfte Buch mit 231a 4 endete, Simplikios selbst nimmt aber in seiner Kommentierung auch den darauffolgenden Abschnitt an. Interessant ist dabei folgendes: während Simplikios diesen Abschnitt für überflüssige Wiederholung schon früher ausgeführter Gedanken hält (919, 29: ,,ἐκ περιττοῦ πρόσκειται ταῦτα . . .'', ,,τὰ αὐτὰ τοῖς πρότερον εἰρημένοις εἰσί . . .'', so auch Ross, 638), erklärt Psellos die Wiederholung aus dem Wunsch des Aristoteles nach Klarheit: ,,ἔστι δὲ εἰπεῖν, ὅτι . . . πάλιν ἐπαναλαμβάνει τὸν λόγον ἀγαθοπρεπῶς τε καὶ διδασκαλικῶς, ὡς ἄν τις εἴποι ἐπιστατικώτερον περὶ τούτου . . .''. (Chr. Zervos, *M. Psellos, Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle*, Paris 1920, S. 147f., weist in seiner Tendenz, den Psellos als ausgesprochenen Neuplatoniker zu erweisen, u. a. auf dessen Kommentar zur Physik hin und meint, das bestimmende Vorbild des Psellos sei Simplikios' Werk; als Beweis dafür soll der vorliegende Fall dienen! Zervos schreibt wörtlich: ,,Lorsqu' il se trouve en face d'une difficulté, Psellos se place sous l' autorité du philosophe néoplatonicien. Ainsi, pour appuyer son opinion que la Physique d'Aristote ne s' arrête pas avec le cinquième livre, il fait appel au témoignage de Simplikios, qui avait admis comme authentiques tous les livres de la Physique'' (!). Das Zitat sei hier als deutliches Beispiel erwähnt für die Oberflächlichkeit, mit der Zervos das Verhältnis zwischen beiden Kommentatoren untersuchte und den Schluß zog: ,,Psellos traite les mêmes points que Simplikios, donne souvent les mêmes exemples que lui, emprunte parfois à son livre des expressions entières''.) — Der dritte Fall in Psellos' Kommentar, wo Simplikios ausdrücklich erwähnt wird, ist für das Verhältnis des Psellos zu ihm noch interessanter, weil hier

Das Verhältnis zwischen beiden Kommentaren ist nun im Ganzen das einer freien Benutzung des berühmten Werkes des Simplikios durch Psellos mit vielen Übereinstimmungen, aber auch vielen Differenzen. Denn es ist einmal der Charakter beider Kommentare verschieden, zum anderen aber schließt Psellos' Bemühen um echte Exegese den Einfluß neuplatonischer Tendenzen in Simplikios' Interpretationen aus. Psellos folgt niemals dem Simplikios, wenn dieser von einer Übereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles spricht[43], noch versucht er, wie es Simplikios z. B. in 187a 1 und 192a 1 tut, die aristotelische Kritik als nicht gegen Platon gerichtet zu zeigen. Ferner ergeben sich tiefere Differenzen aus dem Vergleich etwa der Auslegung des Naturbegriffs in beiden Werken und im allgemeinen sind viele Abweichungen in der Interpretation der einzelnen Stellen immer wieder festzustellen.

Ioannes Philoponos wird von Psellos nicht namentlich erwähnt, es spricht aber manches dafür, daß er dessen Kommentar gekannt und konsultiert hatte. Für die Kenntnis des Physik-Kommentars des Philoponos spricht auch die Tatsache, daß Psellos die übrigen Kommentare des Alexandriner Philosophen benutzte[44], darunter

---

unser Kommentator seine Hochschätzung des Simplikios offen zum Ausdruck bringt. (Zu Δ 4, 211b 14ff. — der Raum sei nicht τὸ διάστημα — werden von Psellos einige Schwierigkeiten, die der aristotelischen Argumentation entgegentreten, erwähnt; und hier wird mit den Worten „γενναίως δὲ εὑρήσεις τὸν θαυμαστὸν Σιμπλίκιον ἀπαντῶντα πρὸς ταῦτα" auf die Erledigung solcher Gegenargumente bei Simplikios hingewiesen. In 572, 31ff. erweist dieser tatsächlich eine gegen die aristotelische Lehre gerichtete Behauptung des Galenos als falsch und bestätigt durch eingehende Argumentation die Unmöglichkeit der Annahme des τόπος als τὸ διάστημα.)

[43] Simplikios' Haltung läßt sich am besten im folgenden Satz seines Kommentars zu *De caelo*, 640, 27 erkennen: „Ὅπερ πολλάκις εἴωθα, καὶ νῦν εἰπεῖν καιρός, ὅτι οὐ πραγματική τίς ἐστι τῶν φιλοσόφων ἡ διαφωνία, ἀλλὰ πρὸς τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου καὶ δυνάμενον καὶ χειρόνως νοεῖσθαι πολλάκις ὑπαντῶν ὁ Ἀριστοτέλης φειδοῖ τῶν ἐπιπολαίως ἀκουόντων τοῦ Πλάτωνος ἀντιλέγειν δοκεῖ πρὸς αὐτόν . . .". Diese Überzeugung des Simplikios ist auch im Kommentar zur *Physik* einer seiner Leitgedanken, den Psellos nicht teilt.

[44] Exzerpte aus Philoponos' Kommentar zu *De anima* haben wir in Psellos' „Δόξαι περὶ ψυχῆς", Migne *P. G.*, 122, col. 1030ff. (s. *C. A. G.* XV, S. VII; XIV—XIX, Hayd.). Auch im Physik-Kommentar zitiert Psellos (ohne Angabe des Namens) eine Stelle aus „Philoponos" zu *De anima* III, 428a 24 (504, 14ff. Hayd.). (Dies ist auch für die Frage der Echtheit des 3. Buches des Kommentars des Philoponos interessant, denn es läßt darauf schließen, daß das fragliche Buch sehr wahrscheinlich schon im XI. Jahrh. dem Philoponos-Kommentar zu *De anima* eingegliedert wurde, es sei denn das Psellos außer den Kommentaren von Alexander, Simplikios und Philoponos noch ein weiteres Werk zu *De anima* gehabt hatte.)

auch den uns verlorengegangenen Kommentar zu *De interpretatione*[45].

Die Benutzung der Paraphrase des Themistios ist in Psellos' Interpretationen nicht nachzuweisen. Inhaltliche Ähnlichkeiten oder solche der Formulierung sind aus der starken Benutzung dieses Themistios-Werkes durch Philoponos und Simplikios zu erklären.

Allein schon die erwähnte Stelle des Psellos zu B5, 197a 32 (s. Anm. 42), in der eine bei Simplikios überlieferte Erklärung des Alexander von Aphrodisias besprochen wird, („Σιμπλίκιος λέγει, ὡς ἀπορεῖ ὁ Ἀλέξανδρος ἐνταῦθα . . .") ist ein ausschlaggebendes Argument gegen die Annahme einer direkten Kenntnis des verlorenen Kommentars des großen Kommentators zur *Physik*[46]. Alexanders Interpretationen, soweit sie also bei Simplikios überliefert sind, werden von Psellos sehr beachtet, und leicht erkennt man, daß er in einigen Fällen seine eigene Interpretation von der Auslegung Alexanders und nicht des Simplikios ableitet[47].

Eine direkte Benutzung des Porphyrios-Kommentars zur *Physik* durch Psellos wäre im XI. Jahrh. nicht undenkbar (aus Angaben des „Fihrist", verfaßt im Jahre 987, geht hervor, daß die Araber in dieser Zeit das Werk kannten), zumal Psellos im allgemeinen ein guter Kenner des Schrifttums des neuplatonischen Philosophen ist. Auf Grund der von Simplikios überlieferten Bruchstücke sind nun bei Psellos noch stärker als im Falle Alexanders Interpreta-

---

[45] Mit Namen erwähnt in „Μιχαήλου Ψελλοῦ, Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ ἑρμηνείας", ed. ALDUS, Venetiis 1503, f. N 6v (s. *C. A. G.* IV 5, S. XVf., ed. BUSSE) — Unter den spätantiken Kommentatoren fand der Christ Philoponos bei den Byzantinern besondere Beachtung (s. TATAKIS, *La philos. Byz.*, 204f.), wenn er auch bekanntlich seine Aristoteles-Kommentare schon vor seinem Bekenntnis zum Christentum verfaßt hatte.

[46] Auch aus dem Vergleich der Interpretation der identischen Kapitel *Physik* B 3 und *Metaphysik* Δ 2 bei Psellos und Alexander ergibt sich nicht eine Abhängigkeit des Psellos von Alexander.

[47] An ein paar Stellen scheint Psellos auch den *Metaphysik*-Kommentar des Alexander benutzt zu haben. (Es handelt sich bisher um Stellen aus dem echten Kommentar des Alexander, nämlich zu A—Δ der *Metaphysik*. Wenn in den übrigen Büchern des Kommentars von Psellos auch die Benutzung des fraglichen Teiles zu E—N der *Metaphysik* bezeugt werden könnte, so wäre dies von besonderer Bedeutung, denn das würde bedeuten, daß nicht Michael von Ephesos, Psellos' Zeitgenosse [wenn nicht Schüler], der Verfasser dieses Teiles sein könnte.) — Ebenso ist die Kenntnis des Kommentars zu *De Anima* aus Psellos' *De omnifaria doctrina* (§ 33) ersichtlich. Die Benutzung der *Quaestiones* (Ἀπορίαι φυσικαί) des Alexanders (*C. A. G.* Suppl. II 2) ist dagegen im Kommentar zur *Physik* des Psellos nicht nachweisbar.

gleiche z. B. die Interpretation des Psellos mit der des Porphyrios tionen festzustellen, die dem Porphyrios nahestehen. (Man verbei Simplikios, 11, 6; 44, 1; 70, 12; 92, 25—95, 30 usw.). Auch könnte man von gewissen Ähnlichkeiten in der Terminologie sprechen. Für einen sicheren Schluß sind jedoch diese Momente nicht ausreichend, um so mehr als der fast durchweg unabhängige Charakter der psellischen Exegese, auch an anderen sicheren Quellen gemessen, erwiesen ist.

Indessen, und soweit die Frage nicht auf Grund neuer Quellen (so z. B. der nach „Fihrist" von Ibn Basil angefertigten arabischen Übersetzung) gelöst wird, dürfte die direkte Benutzung des Porphyrios-Kommentars durch Psellos nicht wahrscheinlich erscheinen. Denn von den Gelehrten jener Zeit sollten wir nicht erwarten, daß sie sich aus Prinzip die jeweils älteren Quellen bei ihrer Arbeit ausgesucht hätten.

Von anderen spätantiken Werken, deren Gebrauch in Psellos' Kommentar zu *Physik* A bezeugt wurde, sind neben Timaios Lokros' *Von der Weltseele* noch Proklos' Kommentar zum platonischen *Timaios*[48] und Simplikios' Kommentar zu *De anima*[49] zu nennen.

e) Der aristotelische Text der *Physik*, den Psellos in seiner Arbeit benutzte, deckt sich mit keiner der bekannten Hss. der *Physik* völlig, auch nicht mit dem von den Kommentatoren benutzten Text. Seine Hs. (terminus ante quem: Anfang des XI. Jahrh.) steht zwar der Familie FGHIJ, bes. dem Cod. G und I, näher, stimmt aber auch mit E gegen alle anderen Hss. an einigen Stellen überein[50]. Von den zwei überlieferten Redaktionen der *Physik* H 1—3 legt Psellos seiner Kommentierung die Redaktion b zugrunde, d. h. die der meisten Haupthandschriften. Simplikios, sowie Themistios und Philoponos zum Teil, benutzen die Redaktion a.

---

[48] Das Werk ist in Psellos' *De omnifaria doctrina* ausdrücklich erwähnt (§ 157: "ὡς Πρόκλος ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς τοῖς πρὸς Τίμαιον λόγοις ...") und in der Schrift „Εἰς τὴν Ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος" stark benutzt. Im Physik-Kommentar scheint Psellos ein Zitat aus Hippokrates' „Περὶ φύσιος ἀνθρώπου" dem Proklos (*In Plat. Tim. Comm.* II 28, 23) zu verdanken. Einen gewissen Einfluß des Proklos könnte man auch in der philosophischen Sprache des Psellos feststellen.

[49] In zwei Stellen benutzt Psellos zweifellos Simplikios' *In De anima*. Das Werk ist auszugsweise stark von Psellos in *De omnifaria doctrina* benutzt.

[50] Ein vollständiges Bild über die textgeschichtliche Einordnung und insbesondere über den Wert der durch Psellos überlieferten Lesarten wird sich natürlich erst nach der Edition des gesamten Werkes ergeben können.

IV

Bis heute konnten zwölf Codices, die den *Physik*-Kommentar des Psellos enthalten, festgestellt werden. Davon sind sieben als Abschriften der vier Haupthandschriften erwiesen; bei einer weiteren, die nur Buch Z und H enthält, muß die Abhängigkeit noch geprüft werden[51].

Eine lateinische Übersetzung des Physik-Kommentars des Psellos wurde im Jahre 1554 bei Aldus in Venedig gedruckt. Sie trägt den Titel *Pselli Philosophi sapientissimi in Physiken Aristotelis Commentarii, Ioanne Baptista Camotio Philosopho Interprete, Venetiis MDLIIII*[52].

---

[51] Die Haupthandschriften sind folgende: 1) Codex Ambrosianus 432 (H 44 sup.) f. 1—104r, sec. XIV ex. Abschriften bzw. aus derselben Traditionslinie: Cod. Harleianus 5594 (s. XV) fol. 1—9v; Cod. Hierosolymitanus 163 (s. XV); 2) Codex Parisinus gr. 1920, f. 1—143r, sec. XV. (Unrichtig bei Omont, II S. 163 ,,. . . in Arist. de phys. auscult. libros IV". Die Hs enthält alle acht Bücher des Physik-Kommentars) Abschriften bzw. aus derselben Traditionslinie: Cod. Harleianus 5594, fol. 10rff.; Cod. Berol. Phillipp. 1514 (s. XVI); Cod. Escorial. Φ- 1—13 (s. XVI); Cod. Matrit. gr. 128 (s. XVI); Cod. Monacensis gr. 77 (s. XVI); 3) Codex Parisinus gr. 1947, fol. 88r—213r (s. XV—XVI) Abschriften: Cod. Parisinus Coisl. 159, s. XVII; 4) Codex Vaticanus gr. 1730, f. 1—259v (s. XVI) Die Hs. ist die einzige, die den Namen des Psellos nicht überliefert, denn sie fängt ohne jeden Titel in 1,12 an. Die Beschreibung der Hs. aus dem Nachlaß von Prof. Giannelli verdanke ich Herrn P. Nikolopulos. Auch Giannelli war die Autorschaft des Psellos nicht bekannt; er schreibt: ,,Incerti Commentarius in Aristotelis . . ." — Chr. Brandis hatte (s. Anm. 3) einige Auszüge aus dieser Hs. als Anonyma in *Scholia in Aristotelem*, ed. Acad. Reg. Bor., 1836, p. 322b 13—324a 6, aufgenommen. Die zahlreichen Fehler in der Ausgabe von Brandis stammen nicht alle aus der Hs. Für genau 25 Fehler in drei Spalten, darunter mehrere gewichtige, muß man allein Brandis verantwortlich machen. (Zum Beispiel τῇ φύσει ἤ ταῖς ἀρχαῖς statt: ἤγουν ταῖς ἀρχαῖς — ὅτι κυρίως ἐκ τῶν τοῦ ὁρισμοῦ μὲν οὖν σύνθετον τὸ ὄνομα statt: ὅτι οὐ κυρίως ἐκ τῶν τοῦ ὁρισμοῦ μερῶν σύνθετον τὸ ὄνομα — τινῶν δὲ εἶναι ἄν ὑστερογενῶν statt: ἀλλ' ὑστερογενῶν — τί δὲ ταῦτά εἰσιν ἄνωθεν ῥητέον εἰς τὸ ἕν, ἔνιοι δὲ ἐνέδοσαν . . . statt: τί δὲ ταῦτά εἰσιν ἄνωθεν ῥητέον εἰς τὸ ,,ἔνιοι δὲ ἐνέδοσαν"). Auch der in Brandis' Abhandlung *Die aristot. Hss. der Vatik. Bibliothek*, S. 68 gedruckte Satz ist verdorben. — Dazu Codex Vindobonensis phil. 110, f. 189-218 (sec. XVI), welcher nur Bücher Z und H enthält. — Nähere Beschreibung aller obigen Handschriften, sowie ein vollständiges ,,Stemma" werden in der Einleitung zur Ausgabe des Kommentars gegeben.

[52] Im gleichen Jahr wurde in Venedig auch Philoponos' Kommentar zur *Physik* erstmalig ins Lateinische übersetzt und gedruckt, während Themistios' Paraphrase schon 1480 und Simplikios' Kommentar 1544 lateinisch erschienen. — Der Übersetzer Giovanni Battista Camozzi (1515—1581) ist durch mehrere Übersetzungen von Aristoteles-Kommentaren (es sind: Io. *Philoponi in librum primum meteorum libri III, latine* . . . Venetiis 1551, 1567; *Olympiodori Commentarii in Arist. quattuor libros Meteorologicon, latine* . . . Venetiis 1551, 1567; *Alexandri Aphr. in*

Der Übersetzung liegt allein Cod. Paris. gr. 1947 zugrunde[53], wie man leicht auf Grund der Auslassungen und der übrigen Besonderheiten der Hs. ersehen kann; denn Camozzi hielt sich streng an eine wörtliche Übertragung des Griechischen ins Lateinische und versuchte niemals etwaige Lücken oder Fehler zu verbessern. Dadurch ist die Übersetzung in mehreren Stellen mißglückt, besonders wenn der griechische Text verderbt ist, was nicht selten vorkommt.

In der Widmung des Werkes (Federicus Turrisanus, der die Drucklegung finanzierte, widmet das Buch dem Kardinal H. Conzaga) wird die Erklärung des Psellos als „brevis sed docta et elegans" gelobt. Die Übersetzung ist schließlich mit einem ausführlichen lateinischen Index Nominum et Verborum versehen.

Was die Frage des Einflusses des psellischen Werkes auf spätere byzantinische Arbeiten zur *Physik* des Aristoteles betrifft, so war leider kein sicheres Urteil möglich, weil fast alle diese Arbeiten unediert geblieben sind[54]. Dasselbe gilt auch für Arbeiten von griechischen Gelehrten des 16. —18. Jahrhunderts; eine oder zwei dieser Arbeiten, die damals im Druck erschienen, sind nicht weniger unzugänglich als die handschriftlich erhaltenen[55].

Bei Ioannes Italos finden wir trotz seines Schülerverhältnisses zu Psellos und mancher Belege psellischen Gedankengutes in seinen Schriften kein Anzeichen einer Benutzung des Physik-Kommentars in seinem kurzen Traktat „Περὶ τῆς Φυσικῆς ἀκροάσεως" („Ἀπορίαι καὶ Λύσεις", Kap. 91, ed. Joannou (1956), S. 136—144). Es ist aber auch möglich, daß Italos diesen Traktat schon um 1055 schrieb,

---

Meteorologica, latine . . . Venetiis 1556) und durch eine Ausgabe der aristotelischen Schriften in 6 Bänden (Editio Aldina minor, Venetiis 1551—53) bekannt. Er selber war Philosophieprofessor in Bologna und Rom und seinerzeit einer der italienischen Gelehrten, die die griechische Sprache am besten beherrschten. (Camozzi hat das Buch M der *Metaphysik* sogar Griechisch kommentiert: „Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ τοῦ Καμωτίου σχόλια εἰς Ἀριστοτέλους τῶν Μετὰ τὰ φυσικὰ τὸ Μ". Das Werk ist unediert. (Cod. Paris. gr. 1940; siehe auch Th. Buhle, *De librorum Arist. Interpretibus graecis,* S. 297: „Camotii Scholia graeca inedita in libr. XII Metaph. e cod. Moraei laudavit Labbeus, Bibl. nova mss. p. 213"). Auch das erste Buch der *Metaphysik* des Theophrast hat Camozzi griechisch kommentiert: „Ἰωάννου Βαπτιστοῦ τοῦ Καμωτίου Φιλοσόφου, Ὑπομνημάτων εἰς τὸ Α' τῶν Μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Θεοφράστου βιβλία τρία . . .", gedruckt in Venedig 1551.

[53] Ein päpstlicher Erlaß, der der Widmung des Werkes folgt, erwähnt auch den Besitzer des Cod. Paris. gr. 1947, nämlich Andrea de Asula.

[54] So z. B. des N. Blemmydes, G. Pachymeres, Th. Metochites.

[55] Es sind z. B. Kommentare des Theophilos Korydalleus (1563—1646), des Nikolaos Kerameus (geschrieben 1635), Nikolaos Kursulas (17. Jahrh.), Ioannes Lichudes (Venedig, 1689).

als er nämlich die Nachfolge des Psellos in der Akademie zu Konstantinopel antrat, in einer Zeit also, in der der Kommentar seines Lehrers noch nicht in der Fassung, in der wir ihn besitzen, niedergeschrieben war.

Auch die Arbeiten des Georgios Gennadios Scholarios (1400 bis 1472) zur Physik[56] weisen keinen Gebrauch des psellischen Kommentars auf. In seinen aristotelischen Arbeiten benutzt Scholarios nur die Paraphrase des Psellos zu ,,Περὶ Ἑρμηνείας"[57]. Daß jedoch in dieser Zeit der Physik-Kommentar gut bekannt war, zeigt uns die Abschrift, die der aus Konstantinopel geflüchtete Michael Apostolios zwischen 1455 und 1465 verfertigt hat. (Cod. Paris. gr. 1920).

Im Westen ist der Kommentar, wie schon erwähnt, den Kommentatoren von Coimbra bekannt. Sie haben ihn in ihrer bewundernswerten Arbeit zur Physik (veröffentlicht im Jahre 1592) neben sämtlichen bekannten griechischen und lateinischen Kommentaren sorgfältig benutzt[58]. Wie aus der Formulierung psellischen Gedankengutes bei den Conimbricenses hervorgeht, hatten diese eher eine griechische Handschrift als die lateinische Übersetzung des Camotius vor Augen. Dies ist um so eher anzunehmen, als ja einer-

---

[56] Herausgegeben von L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie in *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, Bd. VII (Paris 1936) S. 349—408, 482—509; Bd. VIII (1936), S. 1—162.

[57] Petit, VII, S. 3, 31, 266, 3 (,,Ἰστέον ὅτι ταῦτα ὡς ὁ Ψελλός φησιν, οὕτω τέθειται . . ."), 338,8 usw. — Psellos scheint im allgemeinen im Mittelalter mehr durch seine Paraphrase des Περὶ Ἑρμηνείας als Exeget des Aristoteles bekannt zu sein (siehe Sophonias, *C. A. G.* XXIII, 1, p. 1, 20 Hayd. und Leo Magentinos, *Scholl.*, p. 121b not., ed. Brandis). Auch im sogenannten *Anecdoton Hierosolymitanum* (*C. A. G.* XXIII, 3 p. V) wird er für diese Paraphrase als Aristoteles-Erklärer erwähnt.

[58] *Commentariorum Collegii Conimbricensis Soc. Jesu, In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prima pars . . .*", Coloniae 1609; ,, . . . *Secunda pars*", Francofurti 1609. — Siehe z. B. I, 49: ,,Cur autem hi potissimum inter ceteros Acroamaticos hoc titulo praenotentur, causa esse videtur, quod ad totam Physicam introducant, eiusque prima fundamenta et multas ac difficiles quaestiones in se contineant, proindeque, ut hoc loco advertit Psellus, peculiariter de magistro audiendi sint . . ." (Vgl. Psellos' Einleitung zum Kommentar); I, 441: ,,Psellus, Alexander Themistius, Simplicius, Philoponus . . . hunc locum ita interpretantur, ut . . ."; I, 443: ,,Themistius, Simplicius et Philoponus aiunt docere hoc loco Aristotelem motum aut in rebus mobilibus esse, aut in moventibus. A qua interpretatione non videtur Psellus dissentire, inquiens . . ."; I, 477: ,,Porro nomine affectionum, vel intelligit universa accidentia, praeter quantitatem, ut ait Psellus; vel omnas ac solas qualitates, ut placet Themistio et Philopono; vel qualitates solas, non tamen omnes, sed sensiles duntaxat, ut Divus Thomas et Simplicius interpretantur"; vgl. auch II, 11 und II, 353.

seits die Conimbricenses in erstaunlichem Umfang griechische Autoren benutzten, andererseits wurden im 16. Jahrh. in Italien mehrere Abschriften des Physik-Kommentars angefertigt, von denen einige auch nach Spanien und Portugal kamen.

In anderen Kommentaren oder Paraphrasen westlicher Gelehrter dieser Zeit konnte eine Kenntnis des psellischen Werkes nicht festgestellt werden, es ist aber bekannt, daß in den Schulwerken jener Zeit die Autoren nur Albertus Magnus und Thomas v. Aquin, jedenfalls keine griechischen Quellen, benutzten[59].

---

[59] Bezeichnend: ,,Habeant jam suos qui velint Themistios, Alexandros, Simplicios; Mario (d. i. Kardinal Marius Aequicolus Oliventanus, dem das Werk gewidmet ist) satis erit tantisper suus Faber", in *Jacobi Fabri Stapulensis in Aristotelis octo Physicos libros paraphrasis, adjectis Iudoci Clictthonei Neoportunensis Scholiis,* Parisiis 1539, p. CCC.

Fortsetzung im nächsten Heft

GRUNDZÜGE VON LULLS ARS INVENIENDI VERITATEM*

von R. D. F. PRING-MILL

I

Am bekanntesten ist Ramon Lull (etwa 1232—1316) durch sein kleines Werk *Das Buch vom Liebenden und Geliebten*, das einen Teil von Buch V seines didaktischen Romans *Blanquerna* [No. 31, 1283—5][1] bildet. Er erregt unser Interesse jedoch noch mit manch anderem. Er war der erste große Mystiker auf der iberischen Halbinsel, und als Begründer der katalanischen Literatur nimmt er einen prominenten Platz in der Literaturgeschichte des Mittelalters ein. Sein Anspruch auf die Aufmerksamkeit der Forscher auf den Gebieten der Philosophie und der christlichen Theologie beruht jedoch auf seinem Versuch, eine *ars inveniendi veritatem*[2] zu

* Im Oktober 1957 hielt ich einen Vortrag auf englisch unter dem Titel ,,The Roots of the Lullian *ars inveniendi veritatem*" am Thomas-Institut an der Universität Köln anläßlich seiner Achten Mediävistentagung, deren Rahmenthema *Orient und Okzident im Mittelalter* war. Jener Vortrag war in der Form eines Kommentars zu den Karlsruher Miniaturen (siehe Anhang) und zu den Figuren in dem katalanischen Text von Lulls *Ars Demonstrativa* und der *Tabula Generalis* (*Art demostrativa* und *Taula general de totes sciències*, ,,Obres de Ramon Lull", XVI, Palma 1932). In der jetzigen Bearbeitung, die ich für diese Veröffentlichung vorgenommen habe, habe ich versucht, diese Orientierung auf das Visuelle beizubehalten. Lulls Gedankengang war so eng mit der Gestaltung verknüpft, daß es oft von Vorteil ist, vom Visuellen zum Intellektuellen vorzuschreiten. An dieser Stelle möchte ich auch meiner Frau für die Übersetzung und Herrn Dr. Helmut Riedlinger, einem der Herausgeber des neuen *Lullus Latinus* (siehe Anm. 5), für die wertvollen Hinweise und all seine Hilfe danken.

[1] Um Verwechslungen zu vermeiden, werden Lulls Werke nicht nur mit ihrem Titel genannt, sondern auch mit der Nummer, die sie in J. AVINYÓ, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Lull*, Barcelona 1935, tragen, und ebenso, wo nötig, dem Datum des Jahres, in dem sie erschienen. Wo es nicht besonders erwähnt wird, ist dies entweder das im *explicit* erwähnte, oder das von Avinyó angenommene Jahr; für *Blanquerna* ist es *op. cit.* Anm. 3, I, S. 326 entnommen.

[2] Der lateinische Titel der ersten Fassung der *ars* war *Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem*, sie war aber auch unter dem Titel *Ars Magna et Major* (im Katalanischen *Art abreujada d'atrobar veritat* oder *Art major*) bekannt. Wenn im Mittelalter und der Renaissance auf die *Ars Magna* verwiesen wird, so ist damit

entwickeln, auf Grund deren es möglich sein sollte, die Geheimnisse des christlichen Glaubens zu beweisen. Unsere Kenntnis über die Art und Bedeutung dieser *ars* läßt noch sehr zu wünschen übrig, obwohl sie, hauptsächlich durch die Arbeiten der Gebrüder Carreras Artau[3] und denen von P. Platzeck[4] in den letzten Jahren erheblich erweitert wurde[5]. Dennoch wäre es nicht unrichtig, festzustellen, daß für die meisten von uns Lull als eine seltsame und geheimnisvolle Figur am Rande des Hauptstroms der Gedankengänge des 13. Jahrhunderts steht, und daß seine *ars* als Irrtum, wenn nicht gar als Irrsinn, betrachtet wird. Sobald sie jedoch mit polemischer Religionsliteratur in Verbindung gebracht wird, gewinnt sie eine

---

normalerweise die *Ars Magna Generalis Ultima* gemeint. Die verschiedenen Fassungen der *ars* lassen sich in zwei Gruppen einfügen (siehe Pring-Mill, *art. cit.*, Anm. 56), die der ersten Gruppe sind auf sechzehn *dignitates dei* aufgebaut, die der zweiten auf neun:

Artes mit sechzehn *dignitates*
1) *Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem* [No. 1, nicht nach 1274 (siehe Anm. 10)]
2) *Ars Universalis/Lectura super Artem Compendiosam* [No. 2, die kurz nach No. 1 geschrieben wurde]
3) *Ars Demonstrativa* [No. 18, c. 1275 (siehe *art. cit.* Anm. 19, S. 245—6)]

Artes mit neun *dignitates*
4) *Ars Inventiva Veritatis* [No. 38, 1289 (*op. cit.* siehe Anm. 3, I, S. 400)]
3) *Tabula Generalis ad Omnes Scientias Applicabilis* [No. 51, 1293]
6) *Ars Magna Generalis Ultima* [No. 120, 1305—8]
7) *Ars Brevis* [No. 121, 1308]

[3] Siehe insbesondere T. und J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid I 1939, II 1943, in diesem Artikel durchgehend als CA abgekürzt.

[4] P. Erhard-Wolfram Platzeck, O. F. M., siehe insbesondere *Die Lullsche Kombinatorik*, in *Franziskanische Studien* XXXIV (1952) S. 32—60, 377—407; *La figura „A" del Arte Luliano y la Esfera Inteligible de Plotino*, in *Miscellanea Lulliana* I (Maioricis 1955) S. 57—72; *La figura „T" del Arte Luliano y la Doctrina de las Significaciones (un capítulo de la gramática especulativa medieval)*, ib., S. 73—87; *Raimund Lull's Quaestio de Congruo [adducto ad necessariam probationem]*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* VIII (1957) S. 13—32. Sein Buch *R. Lulls Prinzipienlehre*, das demnächst veröffentlicht wird, wird uns Lullisten zweifelsohne sehr viel weiter bringen, und den Weg zu einem tieferen Verständnis der *ars* Lulls weisen. Ein Ausschnitt eines Teils davon wurde bereits unter dem Titel *Raimund Lulls Auffassung von der Logik* in *Estudios Lulianos*, II (1958) S. 5—34, 273—296, veröffentlicht.

[5] Weiterhin wird unser Wissen durch eine Zeitschrift, die sich ausschließlich mit Lull-Forschungen befaßt, (*Estudios Lulianos*, Palma de Mallorca, 1957, herausgegeben von der Maioricensis Schola Lullistica) und durch die voranschreitende kritische Ausgabe von Lulls lateinischen Schriften (siehe Friedrich Stegmüller, *Lullus Latinus. Zur kritischen Gesamtedition der lateinischen Werke des Raimundus Lullus*, in *Estudios Lulianos* I (1957) S. 91—95) weiterhin vergrößert.

bedeutsamere Stellung. Lull lebte zwischen dem Osten und dem Westen, am Schnittpunkt dreier von der Religion getragenen Kulturen, er lernte zugleich vom Osten und Westen, indem er sich bemühte, sowohl die Mohammedaner als auch die Juden im christlichen Glauben zu belehren. Lull war, zumindest seiner eigenen Auffassung nach, vor allem Missionar: sein Ziel war die Vereinigung der Menschheit im Christentum, seine Philosophie war, wie Tomàs Carreras Artau sagt, eine „Philosophie des Kampfes"[6], und seine *ars* verfolgte vor allem missionarische Ziele. Er strebte wirklich nach der Ergründung einer universalen oder allgemeinen „Kunst, die Wahrheit zu finden", doch benützte er sie in der Hauptsache als Grundlage für die praktische Kunst der Bekehrung.

Ich möchte hier versuchen, die Grundzüge der *ars* klarzulegen und sie kurz in den polemischen Zusammenhang einzufügen; zu diesem Zweck möchte ich diese zunächst in den Rahmen seines eigenen Lebens und Zeitalters stellen[7]. Lull wurde in Majorka geboren, nachdem kaum fünf Jahre verflossen waren, seit Jakob I. von Aragon und Katalonien die Insel von den Mauren zurückerobert hatte. Er wuchs, zuerst als Gefährte, dann als Berater von Jakobs jüngerem Sohn heran und wurde später dessen Seneschall und Majordomus. Dieser geographische und geschichtliche Zusammenhang ist von größter Wichtigkeit. Jakobs Feldzüge hatten zur Folge, daß viele Muselmanen in sein Reich aufgenommen wurden, und dies führte wiederum zur dringenden Frage ihrer Bekehrung. Jakobs Hauptratgeber war ein Dominikaner, der heilige Raimund von Peñafort (1175—1275), und unter diesem entwickelten die Dominikaner eine Art öffentlicher Disputationen, sowohl mit mohammedanischen, als auch mit jüdischen Theologen. Wo es sich um Disputationen mit Rabbinern handelte, konnte eine beiderseits anerkannte Autorität angeführt werden; Christen und Muselmanen jedoch hatten keine derartige gemeinsame unanfechtbare Autorität. Dies führte zur Entwicklung von rein rationellen Beweisführungen. So haben wir auf der einen Seite diejenige der *Summa contra Gentiles* (vor 1264 beendet), die vom hl. Thomas v. Aquin, anscheinend auf Bitten Raimunds von Peñafort

[6] T. Carreras Artau, *Fonaments metafísics de la Filosofia lul·liana*, in *Miscel·lània Lul·liana*, Barcelona 1935, S. 446.

[7] Die beste biographische Untersuchung bleibt E. Allison Peers, *Ramon Lull — A Biography*, London 1929, sie versucht jedoch nicht, näher auf Lulls philosophische und theologische Ideen einzugehen, und ihr Verständnis der mehr literarischen Schriften läßt etwas die Beachtung des geistigen Zusammenhangs vermissen.

verfaßt wurde, und auf der anderen Seite haben wir die vollkommen verschiedenen Methoden von Lulls *ars*, deren erste Fassung nicht später als 1274 entstand, also etwa ein Jahrzehnt nach seiner Bekehrung.

Lulls Bekehrung von einer weltlichen zu einer geistlichen Lebensweise dürfte in die Zeit kurz nach der ersten öffentlichen Disputation in Barcelona, die im Juli 1263 stattfand, fallen[8]. Fünfmal hintereinander hatte er eine Vision Christi am Kreuz, während er damit beschäftigt war, in der provenzalisch-höfischen Tradition ein Liebeslied zu verfassen. Nach der Wandlung seiner profanen Liebe in die Liebe zu Gott, die auf die fünfte Vision hin erfolgte, fügte er seinem *service d'amour* eine dreifache Resolution bei: den Martertod zu erleiden, orientalische Sprachschulen für Missionare zu gründen und (nach der *Vida coetània*) „Bücher, gute, und immer bessere, gegen die Irrtümer der Ungläubigen zu schreiben"[9]. Auf dem dritten dieser Vorhaben beruht Lulls *ars*; die erste Fassung kam jedoch erst zustande, nachdem er zumindest acht Jahre damit verbracht hatte, sich auf das Schreiben derartiger Bücher vorzubereiten. Er trat keinem religiösen Orden bei (wurde aber im Jahre 1295 Franziskanertertiar), sondern wirkte allein in Majorka, wo dieser Lebensabschnitt in einer zweiten Krise kulminierte, als er sich 1274 (?) auf den Berg Randa zurückzog, um himmlische Weisung zu erflehen[10]. Am achten Tage wurde ihm das zuteil, was sein katalanischer Biograph als „eine gewisse göttliche Erleuchtung über die Art und Weise der Abfassung eben solcher Bücher gegen die Irrtümer der Ungläubigen" beschreibt[11]. Es wird später nochmals auf diese Erleuchtung zurückgegriffen. Vorerst möge es jedoch genügen, zu sagen, daß sie ihm die Grundideen zu seiner *ars*

---

[8] Siehe Cecil Roth, *The Disputation of Barcelona* (*1263*), in *Harvard Theological Review* XLIII (1950) S. 117—144. Peers akzeptiert „etwa Juli 1263" als Zeitpunkt von Lulls Bekehrung (*op. cit.*, S. XV), Galmés jedoch setzt sie auf „a darreria de juny de 1261" (S. Galmés, *Dinamisme de Ramon Lull*, in *Miscel·lània Lul·liana*, Barcelona 1935, S. 58) an.

[9] *Vida Coetània del Reverend Mestre Ramon lull segons el Manuscrit 16432 del British Museum*, herausgegeben von Francesc de B. Moll (Palma 1933), S. 11.

[10] Peers, wie auch die früheren Biographen, setzt das Jahr von Lulls Einkehr auf den Berg Randa auf 1274 fest; CA, im Anschluß an Galmés, verlegt die primitive *Ars Magna*, und damit auch Lulls „Erleuchtung", auf das Jahr 1271 vor, um mehr Zeit für die Abfassung der erheblichen Anzahl von darauf folgenden Büchern zu schaffen, von denen wir wissen, das sie spätestens im Jahre 1279 fertiggestellt waren (CA, I, S. 288, siehe Galmés, *art. cit.*, S. 61—67). Dies Argument erscheint mir nicht allzu überzeugend.

[11] *Vida coetània*, S. 15.

lieferte: eine Vision des Universums und dessen Struktur im Verhältnis zu Gott, die ihm dazu verhalf, ein Beweis- und Forschungssystem zu entwickeln, in dem alle Wahrheit auf die Gottheit zurückgeführt wird, aus welcher sie entspringt.

Nach seiner Erleuchtung stieg er vom Berg herab, verfaßte die erste Fassung seiner *ars* (siehe Anmerkung 2), und beschritt damit eine Laufbahn, die über vierzig Jahre dauern sollte. Es waren dies Jahre des Lehrens, des Schreibens von verschiedenen Fassungen seiner *ars* und einer ansehnlichen Zahl anderer darauf aufgebauter Werke. Zum Teil wurden diese Jahre für meist erfolglose Versuche, von Päpsten — und einigen Königen — finanzielle Unterstützung für die Gründung von Sprachschulen zu erlangen, verwendet; zum Teil auch für Perioden der Einsamkeit und Kontemplation, während denen er seine mehr mystischen Werke schrieb; und zum Teil für wirkliche Missionsreisen, z. B. die nach Tunis im Jahre 1292, oder die weniger friedliche Reise nach Bougie in Algerien im Jahre 1307. Der Überlieferung nach, wurde er auf einer solchen Missionsreise (im Anfang des Jahres 1316 nach moderner Zeitrechnung) von einer Volksmenge in Tunis zu Tode gesteinigt. Auf diese Art hätte er die Märtyrerkrone, nach welcher er sich so lange gesehnt, errungen. Was seine Laufbahn auszeichnete, war nicht nur seine dynamische und beschwingte Energie (die plötzlich von intensiver Konzentration zu größter Aktivität oder, nach einem Mißerfolg, von einer extravertierten zu einer introvertierten Lebensweise umschlagen konnte), sondern auch das, was man vielleicht als die „intuitive" Seite seiner Beweisführung bezeichnen könnte. Es war sozusagen das intuitive Streben nach einem Mittel zum Ziel, das wohl für die „Erleuchtung", die er als eine göttliche betrachtete, verantwortlich gewesen sein dürfte. Sein *Buch vom Liebenden und Geliebten* bringt dies klar zum Ausdruck:

„So sehr liebte der Liebende den Geliebten [Gott], daß er alles, was der letztere sagte, glaubte; und so sehr strebte er danach, ihn zu verstehen, daß er sich danach sehnte, alles, was er über ihn gehört hatte, durch notwendige Beweise verstehen zu können. Daher war die Liebe des Liebenden zwischen Glaube und Verständnis"[12].

Von eben diesem Gesichtspunkt aus sollten wir seine *ars* betrachten.

---

[12] „Tant amava l amic son amat, que de tot ço que li deia lo creia; e tant lo desirava entendre, que tot ço que n oia dir volia entendre per raons necessaries. E per aço la amor de l amic estava enfre creença e intelligencia" (*Libre de amic e amat*, No. 198) *Blanquerna*, *Obres* IX (Palma 1914) S. 406—407. Siehe S. Garc'as Palou, *San Anselmo de Canterbury y el Beato Ramón Llull*, in *Estudios Lulianos* I (1957) S. 63—89.

II

Von einigen seiner Anhänger wurde Lulls *ars* als Neuerung begrüßt, die dem gesamten aristotelischen System der Logik, welches sie zu ergänzen und zu übertreffen vorgab, an Größe gleichkomme. Dies kommt nirgends klarer zum Ausdruck als in zwei der berühmten Miniaturen des Karlsruher Kodex (siehe Anhang), die ein Doppelbild darstellen. Die erste (Bild I) stellt das Heer des Aristoteles und des Averroes dar, das den Turm der *Falsitas* und der *Ignorantia* erstürmt. Aristoteles reitet das Pferd *Ratiocinatio*, unterstützt von den Prädikabilien und den Kategorien, während Averroes auf *Ymaginatio* reitet (wobei sein *imaginatio* jedoch von der Kirche gebührend im Zaum gehalten wird)[13]. Trotz der vereinten Kräfte des Philosophen und des Kommentators, halten ihre Feinde stand. Auf der gegenüberliegenden Seite kommt der Nachschub, der alles zu ihren Gunsten wenden soll (Bild II): nämlich Lull und seine *ars*, denen Gedächtnis, Wille und Verstand als Herolde, in der Gestalt von drei Brüdern zu Pferde, vorangehen. Somit ist denn die *ars* nicht nur so wichtig wie das gesamte aristotelische Heer, sondern ihr Beistand soll zum entscheidenden Faktor im Kampf für die Wahrheit werden.

Durch eingehendere Betrachtung dieser Miniatur, die Lulls Grundgedanken personifiziert, gewinnen wir ein besseres Verständnis für die *ars*. Während Aristoteles auf *Ratiocinatio* reitet, und Averroes auf *Ymaginatio*, heißt Lulls Schlachtroß *Recta Intentio*: die gute Absicht (alles Gottes Plan unterzuordnen), die ebenso notwendig für die Benützung der *ars*, wie für die Führung eines guten christlichen Lebens ist[14]. Wo Aristoteles' Lanze als ,,Instrumenta habundandi in sillogismis" beschrieben war, trägt die Lanze Lulls die Inschrift ,,Intelligentem spiritualia oportet sensus et ymaginationem transcendere et multotiens seipsum": die Tätigkeit der *ars* überragt die Sinne und die Phantasie, von der guten Absicht geleitet, bis sie — mit Gottes Beistand — die intelligible Welt überschreitet, um die Wahrheit im Hinblick auf die Gottheit zu begründen. Seine Herolde sind — entsprechend dem traditionellen augustinischen Bild der Dreifaltigkeit in den Kräften der Seele — drei ,,tubicinatores . . . preconizantes unum deum et eius sanc-

---

[13] Siehe Anhang über eine weitere Darstellung dieser Miniatur.

[14] Über Lulls Lehre von den ,,ersten und zweiten Intentionen", siehe *Libre de primera e segona entenció* [No. 32, 1282 ? (CA, I, S. 302)], *Obres* XVIII (Palma 1935), und CA, I, S. 610—611.

tissimam et altissimam trinitatem": die *ars* war speziell dazu geschaffen, die sich wechselseitig ergänzende und durchdringende Wirksamkeit von Gedächtnis, Wille und Verstand im Dienste Gottes zu fördern[15]. Zuletzt sehen wir, daß Lulls Wagen zwei Gruppen von je neun Rittern enthält: zwei Gruppen der Prinzipien, die die Grundlage seiner *ars* bilden.

Um diese Prinzipien zu verstehen, muß man nochmals auf Lulls Erleuchtung zurückgreifen, die wohl kaum auf einfachere Weise ausgedrückt werden kann, als in den Worten, die Lull in einer anderen Karlsruher Miniatur[16] zugeschrieben werden: „michi hodie principia substancialia et accidentalia omnium rerum ostendere uoluisti" sagt hier Lull zu Gott (dessen Arm mit segnend erhobener Hand aus einer Wolke hervorkommt) „et ex illis duas figuras me facere docuisti". Die *principia substancialia* sind Lulls göttliche *dignitates* oder *virtutes*, seine absoluten Prinzipien, von denen alle frühen Fassungen seiner *ars* sechszehn aufweisen, seit der *Ars Inventiva Veritatis* [1289] jedoch nur neun. Die *principia accidentalia* sind seine relativen Prinzipien, ebenfalls neun an der Zahl seit der *Ars Inventiva Veritatis* (obwohl sie in früheren Fassungen in Begleitung von zwei weiteren etwas anders gearteten Triaden erscheinen). Die „zwei Figuren" in welche diese Prinzipien eingeteilt sind, sind die Figuren A und T, die beiden grundlegenden Diagramme der zur Unterstützung hinzugezogenen *ars combinatoria*, deren Gebrauch von mechanischen und visuellen Hilfsmitteln so sehr dazu beigetragen hat, zuweilen das ganze System in Verruf zu bringen. Die vereinfachten enneadischen Formen dieser beiden Figuren und die durch die Figuren repräsentierten Prinzipien sind das, was wir in Lulls Wagen auf Bild II personifiziert sehen, und es wird sich als bedeutend einfacher erweisen, wenn wir, wie der Maler der Miniaturen, diese Figuren in ihrer enneadischen Form betrachten.

---

[15] Wie Galmés zeigt (*Obres de Ramon Lull* XVII, Palma 1933, S. viii), bewog dies Lull dazu, die drei parallelen *artes* zu entwerfen, jede von ihnen mit ihrem entsprechenden encyclopaedischen Baum: Die *Ars Inventiva Veritatis* mit ihrem *Arbor Scientiae* [No. 60, 1295—6], die *Ars Amativa Boni* [No. 40, 1290] mit ihrem *Arbor Philosophiae Amoris* [No. 69, 1298] und eine *Ars Memorativa* und *Arbor Memoriae*, die er nie schrieb. Die vier, die er schrieb, waren alle zuerst in katalanischer Sprache, obwohl kein katalanischer Text von der *Ars Inventiva* erhalten ist; aber die kurze (bis jetzt unveröffentlichte) spätere Trilogie des Buches *Liber de Intellectu* [No. 103, 1303], *Liber de Voluntate* [No. 104, 1303] und *Liber de Memoria* [No. 105, 1303] wurde gleich auf lateinisch verfaßt.

[16] Fol. 4r, hier nicht wiedergegeben.

Zuerst zu Figur A[17] (siehe Abb. 1) — „das symbolische A, der Uranfang alles Intelligiblen, alles Sagbaren . . ., welcher Buchstabe Gott selbst vertritt, Gott in seiner absoluten Einheit, Einmaligkeit, Einzigkeit"[18] — die aus den neun *dignitates* besteht, welche in gleichem Abstande auf dem Kreisumfang angegeben und durch

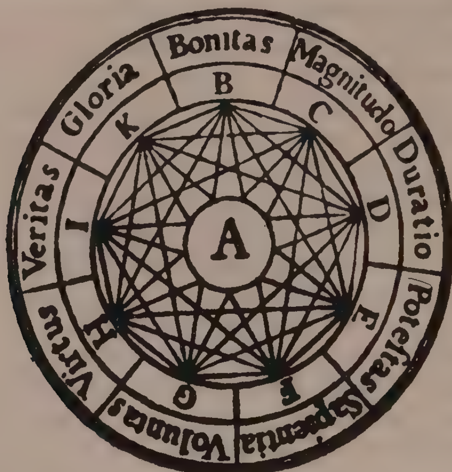


Abb. 1 Die *prima figura* der späteren *ars* (*Ars Inventiva Veritatis, Opera* V, Mainz 1731)

Gerade miteinander verbunden sind. Zu Kombinationszwecken tragen sie die Buchstaben BCDEFGHIK. Diese neun *dignitates* sind *bonitas*, *magnitudo*, *aeternitas* (oder *duratio*,) *potestas*, *sapientia*, *voluntas*, *virtus*, *veritas* und *gloria*, und sie sind die erste Gruppe der Ritter auf Bild II (man sollte sie jedoch nicht in Triaden aufteilen, wie das die Verschiedenfarbigkeit der Schilder andeutet). Diese *dignitates* sind Gottes Wesensattribute und die Instrumente seiner schöpferischen Tätigkeit; als solche werden sie in jedem Aspekt der Schöpfung widergespiegelt und bilden einen Teil ihrer grundlegenden Struktur[19]. Aus ihnen ergibt sich alles Wissen über Gott, und in der *tabula* der *Ars Magna Generalis Ultima* und der *Ars Brevis* nennt sie Lull die *praedicata absoluta* (siehe Abb. 3).

---

[17] Vgl. Platzeck, zweiter *art. cit.*, siehe Anm. 4.

[18] Platzeck, erster *art. cit.*, siehe Anm. 4, S. 35.

[19] Über eine Beschreibung der progressiven Integration dieser Struktur siehe R. D. F. Pring-Mill, *The Trinitarian World Picture of Ramon Lull*, in *Romanistisches Jahrbuch* VIII (1955—56) S. 229—256, und auch in *El Microcosmos Lul·lià* das demnächst in der Col·lecció Raixa (Editorial Moll, Palma de Mallorca) erscheinen wird.

Frommann-Holzboog



1727

STAND 15. NOVEMBER 1960

ÄNDERUNGEN VORBEHALTEN

BILDARCHIV ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

in Vorbereitung

THOMAS-LEXIKON

von Ludwig Schütz

Fotomechanischer Nachdruck der „zweiten, sehr vergrößerten Auflage" von 1895. 900 Seiten. Halbpergament DM 62.—.

VALENTIN WEIGEL SÄMTLICHE SCHRIFTEN

herausgegeben von Will-Erich Peuckert in Verbindung mit Fachgenossen

Erste Lieferung: Vom Ort der Welt. Ca. 140 Seiten. DM 24.—. Die weiteren Lieferungen werden entsprechend diesem Preis und ihrem jeweiligen Umfang berechnet. Nach Erscheinen sämtlicher Lieferungen werden gegen Berechnung Einbanddecken geliefert.

GIORDANO BRUNO OPERA LATINE CONSCRIPTA

Neudruck nach der Ausgabe von Fiorentino 1879-1891
8 Bände von insgesamt ca. 3 450 Seiten. Subskriptionspreis pro Band bis 31. 3. 1961 ca. DM 30.—, späterer Preis ca. DM 35.—.

JACOB BÖHME
SÄMTLICHE SCHRIFTEN

Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden herausgegeben von Will-Erich Peuckert

Preis pro Band: broschiert DM 24. —, Ganzleinen DM 29.—, Halbpergament DM 32.—.

A. A. COOPER EARL OF SHAFTESBURY
SÄMTLICHE SCHRIFTEN

englisch und deutsch

herausgegeben von Erwin Wolff

Ca. 14 Bände zu je ca. 400 Seiten. Subskriptionspreis je Band bis zum Erscheinungsbeginn Ganzleinen ca. DM 35.—. Später erhöht sich dieser Preis bei Bestellung des Gesamtwerks um 20%, bei Bestellung von Einzelbänden um 30%.

Erste vollständige kritische Ausgabe. Shaftesbury ist von Interesse für Philosophen und Theologen, Anglisten, Romanisten und Germanisten.

FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER
SÄMTLICHE SCHRIFTEN

Erste vollständige Ausgabe der Schriften, Predigten und Briefe. In Vorbereitung.

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI
WERKE BRIEFE NACHLASS

herausgegeben unter der beratenden Mitwirkung von Otto Friedrich Bollnow, Hans Jacob, Reinhard Lauth und Siegfried Sudhof.

Ca. 14 Bände. Ganzleinen je ca. DM 35.—. Die Subskriptionsfrist erlischt mit dem Erscheinen des ersten Bandes, danach erhöht sich der Bandpreis um 20% bei Bestellung des Gesamtwerks, um 30% bei Bestellung von Einzelbänden.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE - GESAMTAUSGABE DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn

Erste Reihe: Werke, zweite Reihe: Nachlaß, dritte Reihe: Briefe. Bandpreis bei Gesamtbestellung broschiert ca. DM 54.—, Ganzleinen ca. DM 65.—, bei Bestellung von Einzelbänden broschiert ca. DM 60.—, Ganzleinen ca. DM 72.—.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL SÄMTLICHE WERKE

Jubiläumsausgabe in 26 Bänden (einschl. Hegel-Monographie und Hegel-Lexikon)

Aufgrund der von Freunden und Schülern Hegels besorgten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Hermann Glockner. Preis der Bände von 1-22: Ganzleinen je DM 27.—, Preis für das Hegel-Lexikon: Ganzleinen DM 165.50.

HUNDERT AUSSPRÜCHE HEGELS

gesammelt und nachgewiesen von Hermann Glockner

Geschenkband, auf Bütten gedruckt, Ganzleder DM 6.—.

SCHOPENHAUER-REGISTER

von Gustav Friedrich Wagner

neu herausgegeben von Arthur Hübscher
538 Seiten. Halbpergament DM 52.—.

Zum 100. Todestag

FERDINAND CHRISTIAN BAUR (1792-1860)

AUSGEWÄHLTE WERKE IN EINZELAUSGABEN

herausgegeben von Klaus Scholder, Repetent am Tübinger Stift

Band 1: Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament. Ca. 480 Seiten. Ganzleinen ca. DM 34.—.
Band 2: Arbeiten zur Kirchengeschichte I. Ca. 320 Seiten. Ganzleinen ca. DM 28.—.
Band 3: Arbeiten zur Kirchengeschichte II. Ca. 580 Seiten. Ganzleinen ca. DM 42.—.
Band 4: Arbeiten zur Kirchengeschichte III. Ca. 600 Seiten. Ganzleinen ca. DM 42.—.
Band 5: Für und wider die Tübinger Schule. Ca. 580 Seiten. Ganzleinen ca. DM 42.—.

Die angegebenen Preise gelten nur für Bestellungen der fünfbändigen Ausgabe bis zum Erscheinungsbeginn. Später kosten die Bände bei Gesamtbestellung 10%, bei Einzelbestellung 20% mehr.

Die Auswahl will die Methode und die wichtigsten Ergebnisse der historischen Arbeit Baurs neu zugänglich machen. Dilthey bezeichnet Baur als den „größten Theologen unseres Jahrhunderts".

LUDWIG FEUERBACH

SÄMTLICHE SCHRIFTEN

herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl

2., unveränderte Auflage mit einer Einleitung von Karl Löwith.
10 Bände. Preis pro Band: bei Gesamtbestellung DM 27.—, bei Einzelbestellung DM 30.—.

BRIEFE VON UND AN LUDWIG FEUERBACH

herausgegeben von Wilhelm Bolin

2 Bände zu je ca. 350 Seiten. Preis pro Band
bis zum Erscheinen des ersten Briefbandes

für Bezieher der Gesamtausgabe	DM 24.—
bei gesondertem Bezug der Briefe	DM 27.—

nach Erscheinen des ersten Briefbandes

für Bezieher der Gesamtausgabe	DM 27.—
bei gesondertem Bezug der Briefe	DM 30.—

DAVID FRIEDRICH STRAUSS
SÄMTLICHE SCHRIFTEN

unter Berücksichtigung des Nachlasses
herausgegeben von Walter Sachs

Ca. 26 Bände zu je ca. DM 34.— bis zum Erscheinungsbeginn bei Bestellung des Gesamtwerks. Später kosten die Bände bei Gesamtbestellung je ca. DM 38.—, einzeln je ca. DM 42.—.

Diese Ausgabe erfaßt erstmals das gesamte Werk von D. Fr. Strauss.

DIE HEGELSCHE SCHULE

Band 1
Texte der Hegelschen Rechten
herausgegeben von Hermann Lübbe
Ganzleinen ca. DM 30.—.

Band 2
Texte der Hegelschen Linken
herausgegeben von Karl Löwith
Ganzleinen ca. DM 26.80.

Band 3
Karl Rosenkranz, Ästhetik des Häßlichen
herausgegeben von Walther Gose und Walter Sachs
Ca. 520 Seiten. Ganzleinen ca. DM 35.— bis zum Erscheinen, später ca. DM 38.—.

CHRISTOPH SCHREMPF
VON DER RELIGION ZUM GLAUBEN

herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Otto Engel
2 Bände, insgesamt 1250 Seiten. Ganzleinen DM 24.—.

CHRISTOPH SCHREMPF
SOKRATES

3. Auflage
206 Seiten. Ganzleinen DM 6.50

NACHTRAG

PETRUS RAMUS (PIERRE DE LA RAMÉE)

I. DIALECTICAE INSTITUTIONES

II. ARISTOTELICAE ANIMADVERSIONES

neu herausgegeben von Wilhelm Risse. In Vorbereitung.

Zum 400. Geburtstag

THE WORKS OF FRANCIS BACON (1561-1626)

collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath

Neudruck der Ausgabe von 1858-1874 mit Briefen und Biographie. 14 Bände mit insgesamt ca. 8600 Seiten. Subskriptionspreis pro Band bis zum Erscheinungsbeginn Ganzleinen DM 35.—. Später erhöht sich der Preis für das Gesamtwerk um 10%, für Einzelbände um 20%.

FEUERBACH-REGISTER

zu den Werken und Briefen (s. o.)

von Henri Arvon In Vorbereitung.

FR. FROMMANN VERLAG - GÜNTHER HOLZBOOG

SEIT 1727

STUTTGART-BAD CANNSTATT / GERMANY

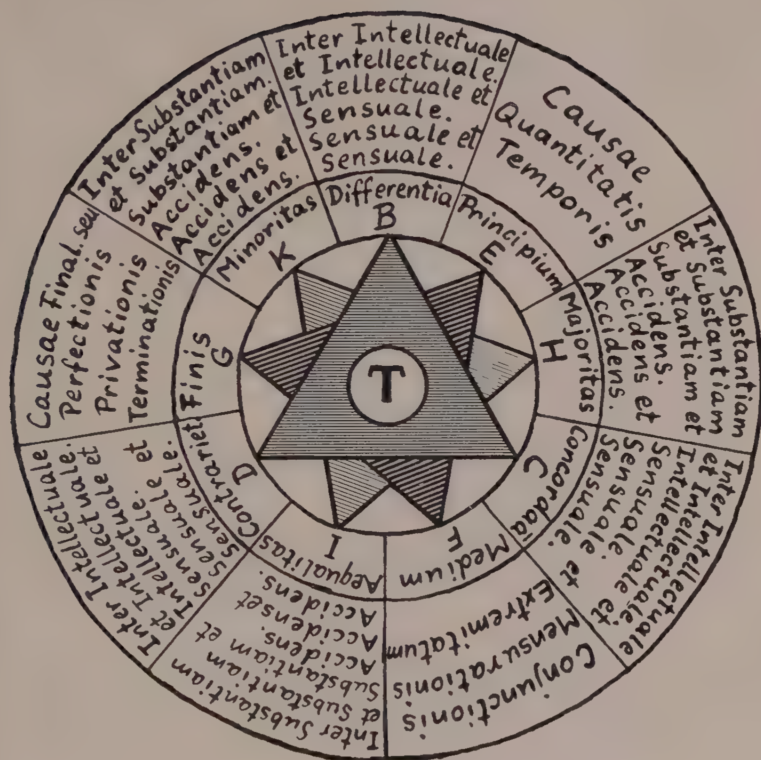


Abb. 2 Die *secunda figura* der späteren Ars (aus *Ars Inventiva Veritatis*, *Opera* V, Mainz 1731, nachgezeichnet ohne Wiedergabe der Farben, v. n. 25)

Bild I *Exercitius Aristotilis ad destruendum turrim falsitatis cum suo commentatore:* Aristotele[s] und Averroes, wie sie dargestellt sind im Karlsruher Codex (f. 6v) siehe S. 244 u. 264.

Bild II *Retrobellum et succursus exercitus domini Remondi Lul de Maioricis ad corruendum turrim falsitatis et ignorantie*: kriegerische Darstellung der Lullschen *ars*, im Karlsruher Codex (f. 7r: Bild I gegenüber) siehe S. 244.



Bild III Lulls *ars* als Leiter (Karlsruher Codex, f. 5ʳ) siehe S. 250.

Die relativen Prinzipien, auf der anderen Seite, sind die *praedicata relata*, deren sichtbare Repräsentation in der Figur T[20] erscheint (siehe Abb. 2), die aus drei sich schneidenden Dreiecken besteht — von denen ein jedes drei Prinzipien repräsentiert — die innerhalb eines Kreises angebracht sind. Genau wie in Figur A erscheinen diese Prinzipien in gleichen Abständen auf dem Umfang des Kreises, und zu Kombinationszwecken sind auch diese mit den Buchstaben BCDEFGHIK versehen[21]. Die drei Dreiecke in Abb. 2 sind BCD, *differentia* + *concordantia* + *contrarietas*; EFG, *principium* + *medium* + *finis*; und HIK, *maioritas* + *aequalitas* + *minoritas*. Drei dieser „Relationsprinzipien" können in Gott nie anwesend sein, nämlich *contrarietas*, *maioritas* und *minoritas* — obgleich Gott der Urheber ihrer Anwesenheit in der Schöpfung ist und sie auch in dem Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung in Erscheinung treten[22]. Die übrigen sechs jedoch sind für die inneren Beziehungen der Dreifaltigkeit selbst notwendig[23]. Diese neun Prinzipien bilden die zweite Gruppe in Lulls Wagen, und in den frühen Fassungen der *ars* waren sie von zwei zusätzlichen Dreiecken begleitet[24]. Dies waren *Deus* + *creatura* + *operatio*, alle Objekte, die die *ars* erforschen kann, zusammenfassend, und *affirmatio* + *dubitatio* + *negatio*, eine Triade von Urteilen[25].

Zusammengenommen bilden die absoluten und relativen Prinzipien die axiomatische Basis von Lulls *ars*. Zum vollkommenen Verständnis des Systems muß man noch eine weitere Gruppe von Prinzipien in Betracht ziehen, nämlich die *correlativa*. Obwohl diese

---

[20] Vgl. Platzeck, dritter *art. cit.*, siehe Anm. 4.

[21] Die äußeren Kreise der Figur, in denen jedes der neun Prinzipien sich wiederum in eine Triade entfaltet, werden in diesem Vortrag nicht weiter besprochen. Ihre Segmente sind farbig, wie die ihnen entsprechenden Dreiecke, siehe Anm. 25.

[22] T. Carreras Artau, *art. cit.*, siehe Anm. 6, S. 456—459.

[23] *Principium* + *medium* + *finis* waren auch nicht mit einbegriffen, weder in dem frühen *Libre de demostracions* [No. 5, c. 1275 (*Obres*, XV, S. X)] noch in der *Art demostrativa*, siehe *Obres* XV S. 159, 162, 284—7, XVI S. 42; über die Entwicklung dieser Idee Lulls siehe Pring-Mill, *art. cit.*, S. 244.

[24] Vgl. Platzeck, erster *art. cit.* siehe Anm. 4, S. 381.

[25] Das Dreieck *Deus* + *creatura* + *operatio* war mit BCD bezeichnet, und die drei Dreiecke der späteren Figur erscheinen daher als EFG, HIK, LMN, während das Dreieck *affirmatio* + *dubitatio* + *negatio* mit OPQ bezeichnet war. Die Dreiecke waren auch farbig (blau, grün, rot, gelb, bzw. schwarz): die Farben der drei übrigen Dreiecke wurden beibehalten, wenigstens bis zur *Tabula Generalis*, obwohl sie in der endgültigen *Ars Magna Generalis Ultima* und deren gekürzter *Ars Brevis* ausgelassen wurden — zumindest in den gedruckten Ausgaben. Der Einfachheit halber werden die Farben in Abb. 2 nicht angeführt, wie sie auch in Abb. 6 — wo *ignis* rot, *aer* blau, *aqua* grün und *terra* schwarz sein sollte — weggelassen sind.

nie mit in die formelle Basis der *ars* eingegliedert waren, waren sie doch immer in Lulls Lehre von den *dignitates* mit inbegriffen. Nach dem Karlsruher Kodex könnte man sogar meinen, sie seien eine Art nachträglicher Erleuchtung auf dem Berg Randa gewesen. Die katalanische Biographie, welche weniger ausführlich ist, berichtet, daß Lull — nach Vollendung der ersten Version seiner *ars* — auf den Berg zurückkehrte, wo er von einem Schäfer „froh und von freundlicher Erscheinung, der ihm in einer einzigen Stunde so viel vom göttlichen Wesen und vom Himmel berichtete . . . für das ein Gelehrter zwei Tage gebraucht hätte“ heimgesucht wurde[26]. In der Karlsruher Version jedoch berichtet der Schäfer Lull nicht nur, daß in Gott die *dignitates* wechselseitig konvertierbar sind, wodurch sich erweist, daß es in ihm weder Komposition noch Akzidens gibt, sondern auch:

„oportet etiam que quelibet dignitas habeat actum suum intrinsecum essentialem naturalem substantialem et que omnes actus conuertuntur . . . . ne in deo sit uacuitas, occiositas et defectus. Nulla autem operatio potest esse sine tribus, scilicet operatiuum operabilem et operari, que propter excellentiam persone in deo dicuntur“[27].

Dies ist eine vollkommen klare und bündige Formulierung der Lullschen Korrelativlehre. Jede *dignitas* wird durch ihren eigenen wesentlichen Akt charakterisiert. Im Begriff des Aktes ist die Triade *agens* + *patiens* + *actus* einbegriffen. Da Gott als in sich selbst vollkommen (und für seine Vollkommenheit nicht auf die Schöpfung angewiesen) angesehen werden muß, sind diese Korrelative notwendigerweise in den *dignitates* selbst vorhanden. Die Erklärung dieser Triplizität in der Gottheit bildet Lulls grundlegenden „Beweis“ für die Dreifaltigkeit.

Um den vollen Gehalt dieser Lehre zu verstehen, dürfte es eine Hilfe sein, sich das Dreieck *Deus* + *creatura* + *operatio* in der früheren Form von Figur T vor Augen zu stellen. Der Unterschied der Korrelative ist, im Grunde genommen, ein Unterschied, der im dritten Ausdruck, *operatio*, gemacht wird: „Nulla . . . . operatio potest esse sine . . . operatiuum operabilem et operari“. Dieser Unterschied wird dann in die Gottheit hineinprojiziert[28], und auf Gottes aktive Prinzipien, deren jedes sich wiederum in eine entsprechende Triade von *agens* + *patiens* + *actus* entfaltet, angewandt. Diese Aspekte sind in Lulls reifer Terminologie klar zu unterscheiden, wo *bonitas* z. B. in *bonificativum* + *bonificabile* + *boni-*

[26] *Vida coetània*, S. 15—16.
[27] Fol. 4r.
[28] *Libre de demostracions*, *Obres* XV, S. 279, siehe Pring-Mill, *art. cit.*, S. 241.

ficare aufteilbar ist[29]. Da aber die ganze Schöpfung ihren Schöpfer widerspiegelt, muß auch die dreifache Entfaltung der Gottheit (und der *dignitates*) selbst sich notwendigerweise in allen Kreaturen Gottes widerspiegeln. Dieser triadische Unterschied der Korrelative wird zuerst in der *operatio* gemacht und dann aufwärts projiziert auf *Deus*; in Lulls voll entwickeltem System ist er daher auch abwärts, in die *creatura*, den dritten terminus dieses ersten Dreiecks, projiziert.

Aber damit ist die Sache noch nicht zu Ende, denn in der *creatura* vereinigt sich diese korrelative Entfaltung der Schöpfung mit einem anderen — ursprünglich ganz verschiedenen — trinitarischen Bild, das Lull bereits in allen Kreaturen aufgezeigt hatte. Dies zweite ist die Triade Form + Materie + ,,die Konkordanz, durch die Materie und Form zusammengebracht werden“[30]. Wo diese beiden triadischen Unterschiede in Lulls späterem Werk verschmelzen, wird die Form, als das aktive Prinzip, zum ersten Korrelativ, die Materie, als passives Prinzip, zum zweiten, das aktive Band, das sie vereint, zum dritten, und diese Korrelative werden ,,Correlativa innata primitiva, vera, et necessaria in omnibus subjectis“[31].

Die korrelativen Suffixe *-tivum*, *-bile* und *-are* werden von Lull nicht nur auf alle Kreaturen übertragen (z. B. *elementativum* + *elementabile* + *elementare*), sondern er gibt diesen Suffixen schließlich ihre eigene autonome Existenz. *Tivum* + *bile* +*are* werden somit selbständige Wörter[32] im Zusammenhang mit einer Definitionsweise, die — wie ein arabisches Lexikon — jedes Substantiv auf ein aktives Prinzip zurückführt. ,,Homo“ z. B. ,,est animal hominificans“[33]: wobei die Aktivität, die eine derartige Definition fordert, eine Reflektion der Aktivität Gottes ist, des Menschen *hominificativum* eine Reflektion der *tiva* der *dignitates*, sein *homini-*

[29] Siehe F. de B. Moll, *Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull*, in *Estudios Lulianos* I (1957) S. 157—206 (insbesondere Abschnitt IV, S. 196—204); Pring-Mill, *art. cit.*, S. 245—251; ib., ,,Some Lullian contributions to the Catalan technical lexicon“ (das den Premi Pompeu Fabra bei den Jocs Florals de la Llengua Catalana 1956 erhielt; unveröffentlicht), das die Basis eines bevorstehenden Artikels über Lulls trinitarische Terminologie bildet.

[30] ,,tot so qui es substancia creada, es en unitat e trinitat: en unitat es en quant es. j[a]. substancia; en trinitat es en quant es conposta de materia e de forma e de la concordansa ab que materia e forma se covenen“, *Libre de demostracions*, *Obres* XV, S. 279.

[31] *Liber de Correlativis Innatis* [No. 160, 1310], unabhängig numeriert (unter dem Titel *Tractatulus Correlativorum*), in *Opera Parva* I (Palma 1744) S. 15.

[32] *Ib.*, passim.

[33] *Logica Nova* [No. 92, 1303], herausgegeben von Proaza (Valencia 1512) f. 6[v].

ficabile eine Reflektion der *bilia*, und sein *hominificare* eine Reflektion ihrer *are*[34] — in anderen Worten, Reflektionen von Gott dem Vater, Gott dem Sohn und Gott dem Heiligen Geist. Diese fundamentale Triplizität ist ein notwendiger Zug seines reiferen Weltbildes, denn, von den *dignitates* dem Universum aufgeprägt, verleiht sie diesem eine unzerstörbare trinitarische Struktur. Dies berührt seine *ars* nicht nur insofern, als dadurch das gesamte Feld der „artistischen" Untersuchungen strukturiert wird, sondern auch insofern, als die korrelative Entfaltung der *dignitates* selbst ein notwendiger Teil der Lehre über Figur A wird[35].

III

Die Reduktion der *dignitates* auf neun, die durch die Umwandlung der früheren Figur A in die in Abb. 1 vorliegende Form veranschaulicht wird, brachte eine tiefgreifende Revision der *ars* mit sich — eine Revision, die zur Folge hatte, daß diese Zahl zum Schlüssel ihrer gesamten Struktur, und BCDEFGHIK zu grundlegenden Kombinations-Buchstaben wurden. Der Aufbau der *ars* auf BCDEFGHIK erreichte jedoch seine endgültige und vollendete Form erst in der *Ars Magna Generalis Ultima* und der *Ars Brevis*. In der *tabula* dieser Werke (siehe Abb. 3) hat diese Gruppe von neun Buchstaben nicht weniger als sechs verschiedene Bedeutungen. Die Buchstaben können die *dignitates*, die neun relativen Prinzipien der revidierten Figur T (Abb. 2), die neun *quaestiones*, die neun *subjecta*, die neun *virtutes* und neun *vitia* vertreten. Um diese Symmetrie zu erreichen, mußte Lull die traditionellen sieben Tugenden und Laster auf neun erweitern, und die zehn grundlegenden Fragen seiner *ars* in die neun *camerae* einfügen.

Diese Fragen, die eng mit den aristotelischen Kategorien verknüpft sind, die wir als Ritter in Aristoteles' Wagen personifiziert sahen, werden als neun Philosophen am linken Rand einer anderen Karlsruher Miniatur (siehe Bild III) vorgestellt. Auch diese allegorische Repräsentation kann zum Verständnis der *ars* beitragen. Was am meisten ins Auge fällt, sind die beiden Leitern, deren eine an den Turm der *Fiducia*, *Veritas*, *Amor* und *Scientia* (in diesen Miniaturen offensichtlich das Gegenstück zum Turm der *Falsitas* und *Ignorantia* auf Bild I) angelehnt ist, und deren andere senk-

[34] *Are* hat im Plural dieselbe Form.

[35] z. B. *Taula General*, *Obres* XVI, S. 302; cit. und von Pring-Mill besprochen, *art. cit.*, S. 246—247.

Alphabetum seu principia huius artis sunt aut		A (1. Essentia, 2. Unitas, 3. Perfectio)	B	C	D	E	F	G	H	I	K
	Praedicata	Absoluta	Bonitas	Magnitudo	Æternitas seu Duratio	Potestas	Sapientia	Voluntas	Virtus	Veritas	Gloria
		T. Relata seu respectus	Differentia	Concordantia	Contrarietas	Principium	Medium	Finis	Maioritas	Æqualitas	Minoritas
	Q. Quaestiones		Vtrum?	Quid?	De quo?	Quare?	Quantum?	Quale?	Quando?	Vbi?	Quomodo? Cum quo?
	S. Subiecta		Deus	Angelus	Coelum	Homo	Imaginatio	Sensitiua	Vegetatiua	Elementatiua	Instrumentatiua
	V. Virtutes		Iustitia	Prudentia	Fortitudo	Temperantia	Fides	Spes	Charitas	Patientia	Pietas
	V. Vitia		Auaritia	Gula	Luxuria	Superbia	Acidia	Inuidia	Ira	Mendacium	Inconstantia

Abb. 3 *Tabula Artis Brevis* (aus *Opera*, Straßburg 1617, nachgezeichnet)

recht steht. Die senkrechte Leiter repräsentiert die *subjecta* der Abb. 3. Die Sprossen der Leiter entsprechen den verschiedenen Existenzstufen. Es ist in der Tat die Leiter, deren sich der Intellekt bedient, um aufwärts zu steigen, sei es in mystischer Betrachtung oder zu „praktischen Zwecken" der *ars*.

Die Fragen sind zusammengeklammert und dann so aufgeteilt, daß alles von jeder Sprosse dieser ersten Leiter erfragt werden kann (indem alle Fragen nacheinander durch einen einfachen Kombinationsprozeß an jede Existenzstufe gestellt werden). In der Mitte des Bildes steht Lull selbst und redet die personifizierten Fragen an. Es geschieht folgendermaßen:

„Vos nouem domini qui dubitatis et queritis de nouem omnium rerum subiectis et de rebus eorum et operationibus intrinsecis et extrinsecis, immediatis et mediatis, substantialibus et accidentalibus, insensibilibus et sensibilibus, perpetuis et corruptibilibus."

Dann macht er das Angebot, ihre Probleme mit Hilfe seiner *ars* zu lösen, indem er aus ihren achtzehn Grundprinzipien eine zweite Leiter herstellt, mit deren Hilfe es möglich ist, den Turm zur Dreifaltigkeit (die in dem Rondell auf dessen Spitze zu erkennen ist) zu erklimmen. Diese zweite Leiter bedarf einer näheren Betrachtung.

Zunächst stimmt sie nicht völlig mit den Ideen, die sie repräsentiert, überein. Sie stellt die absoluten und relativen Prinzipien dar, in ansteigender Ordnung von B bis K, obwohl weder die *dignitates* noch die relativen Prinzipien wirklich in ihrer jeweiligen Gruppe in einem derartigen Verhältnis zueinander stehen. Nichtsdestoweniger trifft es zu, daß Lull aus diesen Prinzipien eine Leiter konstruierte, mit deren Hilfe man der Dreifaltigkeit entgegensteigen konnte; oder vielleicht sollte man eher sagen, daß er mit Hilfe dieser Prinzipien die andere Leiter — die der Existenzstufen — zum brauchbaren Aufstiegsmittel macht. Um klarer zu sehen, wie er das erzielt, wollen wir einmal die zweite Leiter nicht als Leiter, sondern als Gitter betrachten, das horizontal über der Spitze der ersten angebracht ist. Sie wäre demnach als ein aus den *dignitates* und relativen Prinzipien bestehendes Gitter anzusehen, welches, die Existenzleiter von Sprosse zu Sprosse herabsteigend, jeder Stufe des kontingenten Seins das gleiche Muster auferlegt und dadurch jede Stufe dem einen gemeinsamen *exemplar* anpaßt. Dieses absteigende Gitter ist keineswegs etwas rein Passives, sondern, dank der korrelativen Entfaltung der *dignitates*, ein kompliziertes System aktiver Beziehungen, die alle (mit Ausnahme von *contrarietas*, *maioritas* und *minoritas*) in Gott gegenwärtig sind, und in ent-

sprechender Weise auf jeder Sprosse der ersten Leiter reflektiert werden. Die derart ausgebaute Existenzleiter ermöglicht einen detaillierten und ausführlichen Wiederaufstieg zu Gott durch die Seinsanalogie.

Zusammengenommen liefern die absoluten, die relativen und die korrelativen Prinzipien das Gerüst eines exemplarischen Universums, und dieses Gerüst ist es sozusagen, auf das sich alle Formen des Wissens beziehen können und beziehen sollten. Dies ist die Funktion der reziprok wirkenden Prinzipien in Lulls Kunst der Wahrheitsfindung. Lull sah diese *ars* als der Logik überlegen an, gerade weil sie die Dinge direkt auf solche ewigen und in sich selbst evidenten Wahrheiten bezog[36]. Nachdem wir nun die Prinzipien kennen, wäre es hier wohl angebracht, die Frage zu stellen, wie Lull selbst seine *ars* betrachtete, was er mit ihrer Hilfe zu erreichen versprach und wie er seine Untersuchungen anstellte.

Sie war als allgemeine Kunst gedacht, die allen anderen Wissenschaften zugrunde liegen sollte; und er legt die Notwendigkeit für eine derartige Kunst in seinem *Proemium* zur *Ars Magna Generalis Ultima* folgendermaßen dar:

„Quoniam intellectus humanus est longe magis in opinione quam in scientia constitutus: quia qualibet scientia habet sua principia propria, et diversa a principiis aliarum scientiarum: idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias, et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universali. Et ratio huius est, ut cum ipsis principiis alia principia subalternata sint, et ordinata, et etiam regulata: ut intellectus in ipsis scientiis quiescat per verum intelligere, et ab opinionibus erroneis sit remotus ac prolongatus. Per hanc quidem scientiam possunt alie scientiae perfacile acquiri. Principia enim particularia in generalibus huius artis relucent et apparent: dum tamen principia particularia applicentur principiis huius artis, sicut pars applicatur suo toti“[37].

In der *Introductoria Artis Demonstrativae* [No. 20, c. 1277? (CA, I, S. 290)] beschreibt er sie als Mittelding zwischen Metaphysik und Logik, das beides zugleich sei und sich doch von beiden auf doppelte Weise unterscheide. Auf der einen Seite sei sie anders *in modo considerandi suum subjectum:*

„Metaphysica enim considerat res, quae sunt extra animam, prout conveniunt in ratione entis. Logica autem considerat res, secundum esse, quod habent in anima ... sed haec ars tanquam summa et suprema omnium scientiarum humanarum indifferenter respicit ens secundum istum modum, et secundum illum.“

---

[36] Siehe *Ars Magna Generalis Ultima*, X pars princ., cap. CI „De Logica“, *Opera* (Straßburg 1617) S. 538.

[37] *Ib.*, S. 218.

Auf der anderen *in modo principiorum*:

,,quia Metaphysica principia ponit, format et invenit, ut statim ea applicet actualiter ad probandas passiones aut proprietates de subjecto: Logica vero regulas et considerationes omnes ponit, ex quibus syllogizari possit: ista autem scientia, nulla principia actualiter exprimit per se loquendo, ex quibus arguatur, sed solum docet viam inveniendi communia principia in quacunque scientia cognitis terminis illius scientiae, cujus vult principia invenire, et aliquali notitia habita illius ponit aliquos terminos principiorum, quibus possunt infinitae propositiones formari“[38].

Auf diese Weise sorgt die *ars* für eine systematische Vereinigung aller Wissenschaften, diktiert die parallele Anwendung derselben Methoden und ermöglicht die Aufstellung von Sätzen auf allen Wissensgebieten durch Entdeckung aller Prädikate, die sich auf ein gegebenes Subjekt beziehen könnten, und aller Subjekte, auf die sich ein gegebenes Prädikat beziehen könnte. Der Logiker kann zeigen, wie man aus gegebenen Paaren von Sätzen gültige Schlüsse ziehen kann, der *artista*, der seine eigenen Sätze formuliert, konnte weiter gehen, denn er konnte zeigen, welche Fragen gestellt und wie sie gestellt werden sollten. Die Logik bewegt sich bei der Wahrheitssuche also völlig im Bereich der ,,zweiten Intention“ (ihre Notwendigkeit ist nur die eines Werkzeugs), während die *ars* auf das Gebiet der ,,ersten Intention“ übergreift, da sie sich direkt mit der Wahrheit selbst befaßt — mit der Wahrheit der Dinge, wie sie in Gott sind[39].

Die Objekte der *ars* waren verschieden, obwohl sie alle unter dem Aspekt der ,,Wahrheitsfindung“ zusammengefaßt werden können. Die primitive *Ars Magna* behauptet, daß mit Hilfe ihrer fünf grundlegenden Figuren ,,potest homo invenire veritatem sub compendio, et contemplare et cognoscere DEUM, et vivificare virtutes, et mortificare vitia“, und fügt hinzu ,,Haec etiam ars docet proponere quaestiones, et necessariis rationibus earum dubitationem breviter solvere“[40]. Die zweite Fassung, die *Ars Universalis*, gibt dies in anderen Worten und mit Erweiterungen folgendermaßen wieder:

,,Finalis intentio huius artis est reperire Y. [veritatem], haec autem intentio in quatuor partes dividitur, prima est bonum amare, secunda malum odiare, tertia ut ex universali composito ex A. S. T. V. X. [die fünf Grundfiguren] Y. [veritate] Z. [falsitate] sciatur fieri descensus ad investigationem et inventionem particularis, in quo cognoscere diligimus Y. Quarta est, ut faciamus necessariam demonstra-

---

[38] Unabhängig numeriert, S. 1, *Opera* III (Mainz 1722).
[39] *Loc. cit.* Anm. 36.
[40] Unabhängig numeriert, S. 1, *Opera* I (Mainz 1721).

tionem illius, quod in reliquis scientiis credibile atque probabile secundum veritatem existit, per has enim quatuor intentiones Ars ista decurrit, haec vero quatuor ad unum finem diriguntur, videlicet ut habeatur scientia inveniendi veritatem"[41].

Trotz des großen Nachdrucks, mit dem er ihre universale Anwendbarkeit betont[42], war die *ars* im Grunde zweifellos apologetisch motiviert. Daher rührt denn auch die Unterscheidung, die Lull mit solch offensichtlichem Stolz zwischen der *ars* und der Logik machte: „Adhuc logicus non potest invenire veram legem cum logica: generalis autem artista cum ista arte invenit"[43].

Die *ars* hatte nicht nur eine, sondern mehrere Methoden. Die *Ars Demonstrativa* z. B. verwendete die Beweisführung *per quid* (Beweis der Wirkung durch die Ursache) und *quia* (Beweis der Ursache durch die Wirkung) und vor allem *per aequiparantiam*:

„Tres sunt species demonstrationis, quarum prima est de aequiparantia, hoc modo videlicet, quando sit demonstratio per aequalia, sicut demonstrare, Deum non posse peccare, eo quia ejus potestas est una eadem essentia cum sua voluntate, quae nullo modo vult peccare, et ipsa voluntas est una eadem essentia cum Justitia, quae adversatur penitus peccato cum injuria concordanti; et cum omnes divinae dignitates sint aequales in essentia et natura, ideo manifeste potest fieri demonstratio per aequiparantiam; et hoc idem sequitur in virtutibus, proprietatibus et entitatibus creaturarum"[44].

Diese Demonstrationsmethode war Lulls besonderer Stolz; sie bildet den Inhalt einer eigenen Abhandlung, des *Liber de Demonstratione per Aequiparantiam* [No. 110, 1304][45]. Die *Tabula Generalis* jedoch verwendet die verschiedenen Bestandteile, mit denen wir bekannt geworden sind, auf nicht weniger als neun Arten. Sie beantwortet Fragen mit Hilfe einer jeden der vier Figuren (siehe Abbildungen 1, 2, 4, 5), mit Hilfe von Definitionen der Prinzipien, mit Hilfe von zehn allgemeinen Regeln (die sich mit dem Inhalt der *quaestiones* in der Abb. 3 befassen), mit Hilfe der *tabula* (einer Tabelle von dreistelligen Kombinationen, die von den Figuren A und T hergeleitet sind, wonach das ganze Werk benannt ist), mit Hilfe der *quaestiones* selbst und schließlich mit Hilfe einer gleichzeitigen Benutzung der *camerae* der Kombinationen und der *quaestiones*[46]. Das Charakteristische aller Prozesse der *ars* ist jedoch die Kombinatorik, in der

[41] Unabhängig numeriert, S. 1, *Opera* I (Mainz 1721).
[42] Siehe außerdem die Gründe, die in der *Taula general*, *Obres* XVI, S. 298—299, angeführt werden.
[43] *Loc. cit.* Anm. 36.
[44] Unabhängig numeriert, S. 1, *Opera* III (Mainz 1722).
[45] Vgl. ebenso PLATZECK, vierter *art. cit.* siehe Anm. 4.
[46] Siehe katalanischer Text, *Obres* XVI, S. 380.

Lull einen weiten Unterschied zwischen der *ars* und der syllogistischen Logik begründet sieht:

„Item logicus facit conclusionem cum duabus praemissis, generalis autem artista huius artis cum mixtione principiorum et regularum“[47].

Diese Seite der *ars* erzeugte die verschiedenen Methoden der mechanischen *ars combinatoria* mit ihren Figuren, Tabellen und Buchstaben.

IV

Obwohl diese Methoden für die Erörterung der Grundprinzipien Lulls belanglos erscheinen mögen, so sind sie doch der Untersuchung wert, weil sie uns Aufschluß über die wahrscheinliche Entstehung

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Abb. 4 Die *tertia figura* der späteren *ars* (aus *Ars Inventiva Veritatis, Opera* V, Mainz 1731, nachgezeichnet)

der *ars* selbst geben. Dieser Artikel will sich aber nicht mit den verschiedenen Systemen alphabetischer Bezeichnungen, aus denen sich schließlich die Serie BCDEFGHIK ergab, befassen[48], sondern lediglich mit den Figuren selbst. Mit der Vereinfachung der *ars* wurden diese Figuren auf vier reduziert, und die erste und zweite dieser Serie haben wir bereits betrachtet.

Die *tertia figura* (Abb. 4) ist eine einfache Figur, die sämtliche möglichen Paare der Buchstaben BCDEFGHIK zusammenstellt. Da jeder der Buchstaben dieser Serie vielerlei Bedeutungen hat

[47] *Loc. cit.* Anm. 36.

[48] Siehe Pring-Mill, *art. cit.*, S. 234—235.

(siehe Abb. 3), kann auch jede *camera*, aus denen die Figur zusammengestellt ist, zur Benennung von vielerlei Dingen verwendet werden; denn die Figur kann nicht nur auf die jeweiligen Bedeutungsreihen, die durch BCDEFGHIK repräsentiert sind, bezogen werden, sondern sie gestattet auch eine Nebeneinanderstellung von verschiedenen Bedeutungsreihen:

„Quaelibet camera multa, et diversa significata habet per duas litteras in ea contentas: sicut camera BC. multa, et diversa significata habet per BC.: et similiter camera BD. multa, et diversa significata habet per BD. &c. Et hoc jam patet in Alphabeto antedicto"[49].

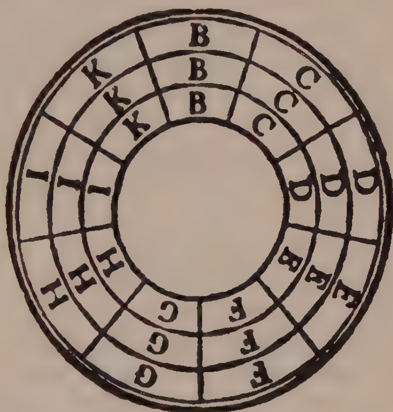


Abb. 5 Die *quarta figura* der späteren *ars* (*Ars Inventiva Veritatis, Opera* V Mainz 1731)

Ihre Hauptfunktion besteht darin, die Figuren A und T zusammenzubringen; es heißt denn auch von ihr: „composita est ex *prima*, et *secunda*"[50]. Der Zweck dieser Nebeneinanderstellung von Begriffen ist es, dem *artista* die Aufstellung seiner Sätze zu ermöglichen:

„In qualibet camera sunt duae litterae in ea contentae, et ipsae significant *subjectum*, et *Praedicatum*, in quibus Artista inquirit *medium*, cum quo subjectum, et praedicatum conjunguntur: sicut bonitas, et magnitudo, quae conjunguntur per *Concordantiam*; et hujusmodi: cum quo *medio* Artista intendit concludere, et propositionem declarare"[51].

Diese *tertia figura* gibt einen gewissen Aufschluß über die Entwicklung der *ars*, wenn wir sie zusammen mit ihren Vorläufern betrachten. Zuerst sollte man jedoch einen Blick auf die *quarta figura* (Abb. 5) werfen, um einen Überblick über die späteren Figuren zu gewinnen.

---

[49] *Ars Brevis, Opera Parva* I (Palma 1744) S. 14.
[50] *Ib.*, S. 13.
[51] *Ib.*, S. 14.

Die *quarta figura* besteht aus drei Kreisen, deren jeder die Buchstaben BCDEFGHIK trägt. Der größte der Kreise ist direkt auf das Blatt gezeichnet, aber die beiden inneren Kreise sollten auf separaten Scheiben sein, so daß sie unabhängig voneinander rotieren können. Ihr Zweck ist, die Zusammenstellung einer Tabelle aller möglichen dreistelligen Kombinationen der Buchstaben BCDEF GHIK zu erleichtern, doch ist hier nicht der Ort, auf ihre Anwendungsmöglichkeiten ausführlich einzugehen. Es ist jedoch angebracht, auf die offensichtliche Ähnlichkeit zwischen dieser und ähnlichen Figuren hinzuweisen, die in den kombinatorischen Kalkulationen mittelalterlicher Astrologen eine ähnliche Rolle spielen[52]. Die *quarta figura*, mit ihren konzentrischen und rotierenden Kreisen, tritt zum ersten Mal in der *Ars Inventiva Veritatis* auf. Die *tertia figura* aber vereinigt in sich die Funktionen einer ganzen Serie von Figuren in den früheren Fassungen der *ars*.

Ein Rückblick auf Abb. 1 zeigt, daß die *dignitates* BCDEFGHIK in Figur A durch Linien miteinander verbunden sind, die ihre gegenseitige Beziehung darstellen. Man darf annehmen, daß die *tertia figura* aus einer einfachen Tabelle solcher Beziehungen entstand, und solche Linien in symbolischer Form durch die Paarung von Buchstaben (oder, falls solche nicht vorhanden sind, durch die Begriffe selbst) darstellt, zwischen denen solche Linien laufen. Vor der *Ars Inventiva Veritatis* bestand keine gemeinsame *tertia figura*, mit deren Hilfe verschiedene Begriffsserien zusammengestellt werden konnten. Lull benützte stattdessen zwei Serien von Figuren, sowohl Kreisfiguren, wie Figur A, als auch Tabellenfiguren, wie diese *tertia figura*, die den Kreisfiguren entsprachen, aus ihnen hervorgingen und — weil sie ja *secundae figurae* hießen — offensichtlich von ihnen abhängig waren. In manchen, doch nicht in allen Fällen unterscheiden sich derartige Figuren von der *tertia figura* der späteren Fassungen dadurch, daß jeder Begriff oder Buchstabe, nicht nur mit andern, sondern auch mit sich selbst gepaart wird (auf diese Art wäre die erste *camera* BB und nicht BC), das grundlegende Prinzip ihrer Zusammenstellung bleibt sich jedoch immer gleich.

Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Im katalanischen Text der *Ars Demonstrativa* sind fünf kreisförmige Grundfiguren (A, S, T, V, X), jede mit ihrer *figura segona*; ebenso zwei Figuren der vier Elemente — die zweite (hier in ihrer lateinischen Form als Abb. 6

[52] Siehe Lynn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, II (1923) S. 865.

wiedergegeben) tabellenförmig — und eine *segona figura demonstrativa*, welche eine Tabelle der Kombinationen von A, S, T, V, X, Y, Z (die beiden letzten Buchstaben stehen immer für Wahrheit und Lüge) darstellt[53]. Die Anwesenheit der Elemental-Figuren unter den unentbehrlichen Figuren der früheren Fassungen der *ars* gibt uns den Schlüssel für das, was wir suchen. Nachdem Lull nämlich erklärt hat, daß die *ars* zur Lösung von Fragen bestimmt sei, fügt er hinzu, daß dies auf die Art zu geschehen habe, die von den *camerae* der

Ignis Ignis	Aer Aer	Aqua Aqua	Terra Terra	
Ignis Aer	Aer Aqua	Aqua Terra		
Ignis Aqua	Aer Terra			
Ignis Terra				

Abb. 6 Die *secunda figura elementalis* der *Ars Demonstrativa* (aus *Opera* III, Mainz 1722, nachgezeichnet ohne Wiedergabe der Farben, siehe Anm. 25)

Elemental-Figur und der *segona figura demonstrativa* angezeigt wird[54]. Es wird uns weiterhin erklärt, daß es höchst notwendig sei, die *segona figura elemental* zu erkennen, da sie zum Verständnis aller anderen von Nutzen sei, und daß sie dies dank der kombinatorischen Operationen der Elemente vermag, die die inneren und

[53] *Obres* XVI (Palma 1932) làmines 1—9a. Über eine Besprechung dieser Figuren vgl. Pring-Mill, *art. cit.*, siehe Anm. 56 unten, S. 141ff. Es bestehen auch drei ergänzende tabellarisierende Figuren, deren jede sechzehn *principia* (die nicht die *dignitates* sind) kombiniert, die sich mit Theologie, Philosophie und Jurisprudenz befassen, und alle Manuskripte beschreiben eine *primera figura demostrativa*, in welcher die verschiedenen Figuren, die in der *segona* dargestellt sind, wirklich als ein Satz konzentrischer Kreise, denen der *quarta figura* der späteren *ars* ähnlich, kombiniert sind. In der lateinischen Fassung siehe die Besprechung vier weiterer Figuren in *Introductoria Artis Demonstrativae*, caps. XII, XIX—XXI, in *Opera* III (Mainz 1722).

[54] *Obres* XVI, S. 116.

äußeren Operationen der Figur A (der *dignitates*), Figur S (Gedächtnis, Wille und Verstand) und Figur V (Tugenden und Laster) „anzeigen". Wenn diese Figuren sozusagen „belebt" werden dadurch, daß die Dreiecke der Figur T in ihre *camerae* eingefügt werden, dann ergibt sich, daß sie alle völlig analoge Kombinationsprozesse durchführen. Diese Prozesse werden alle von den Kombinationen der Elemente „angezeigt" — und es scheint, daß sie tatsächlich auch nach dem Modell dieser Kombinationen gestaltet werden[55].

Die Hypothese, daß das kombinatorische System der Lullschen *ars* nach dem Modell der Element-Kombinationen, die im Mittelalter einen so großen Teil sowohl der Astrologie als auch der Medizin ausmachten, konstruiert sei, scheint eine annehmbare Erklärung für viele ihrer ziemlich rätselhaften Züge zu bieten[56]. Meiner Ansicht nach besteht Grund zur Annahme, daß das Vierer-System (auf das die *ars* in ihren frühen Fassungen aufgebaut ist) den Element-Techniken nachgebildet ist, mit sechzehn *dignitates*, die den sechzehn Element-Stufen — die auch z. B. die grundlegenden *principia* von Lulls eigenem *Liber Principiorum Medicinae* [No. 9, 1274? (CA, I, S. 287)] bilden — entsprechen[57]. Es wäre wohl möglich, daß

[55] „Esta figura elemental es molt necessaria a saber en esta Art, cor per ella à hom endressament a aver conexensa de les altres figures; cor en les obres naturals son significades les obres intrínseques e extrínseques de *a. s. u.*, metent *t.* per la elemental figura e per *a. s. u.* ab *x. y. z.*; e per asò son dades en esta Art senblanses exemplis e metàfores en diverses maneres per la elemental figura", *ib.* S. 17.

[56] Die große Bedeutung, die Lulls Elemental-Theorien zukommt, um ein Verständnis für die *ars* zu erlangen, ist die Hauptthese von F. A. Yates, *The Art of Ramon Lull (An Approach to it through Lull's Theory of the Elements)*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XVII (1954) S. 115—173 und Bilder 8—20, eine Untersuchung, die mich dazu veranlaßt hat, verschiedene Gedankengänge in *El número primitivo de las dignidades en el „Arte general"*, in *Estudios Lulianos* I (1957) S. 309—334, II (1958) S. 129—156, weiter zu verfolgen. F. A. Yates, *La teoría luliana de los elementos*, in *Estudios Lulianos* III (1959) S. 237—250, IV (1960) S. 45—62, 151—166, und *Ramon Lull and John Scotus Erigena*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXIII (1960) S. 1—44 und Bilder 1—4, hat die Untersuchung weiter geführt. Auf dem Primer Congreso Internacional de Lulismo (Majorka, April 1960) habe ich in einem Vortrag unter dem Titel *Ramón Llull y las tres potencias del alma* über meine eigenen weiteren Untersuchungen gesprochen. Hier sollte ich jedoch hinzufügen, daß P. Platzeck meine Hypothese nicht anerkennt. Seine Einwände dagegen und meine Antworten werden zusammen mit dem Vortrag in den *acta* des Kongresses erscheinen.

[57] Dadurch daß die Zahl der *dignitates* von sechzehn auf neun heruntergesetzt wurde, fielen die Elemental-Figuren weg, und die elementalen „senblanses exemplis e metàfores", die in der *Art demonstrativa* so viel Platz einnehmen (siehe Anm. 55), verschwanden ebenso aus der allgemeinen *ars*; durch den zahlenmäßigen Unter-

Lulls „Erleuchtung" auf dem Berg Randa in einer plötzlichen Intuition bestand, daß seine Lehre von den *dignitates* (die schon in früheren Werken entwickelt wurde) als Basis einer praktischen *ars inveniendi veritatem* dienen könnte, indem er seine *ars* einfach nach dem Modell der elementaren Vorgänge in der Natur konstruierte. Der herabsteigende „Einfluß" der *dignitates* wirkt ja auf die verschiedenen Schöpfungsstufen etwa in gleicher Weise, wie der herabsteigende Einfluß der Sternbilder und Planeten auf die vier Elemente einwirkt. Die Annahme war nicht ganz unvernünftig — angesichts der analogen Struktur aller dieser Stufen — daß man von dem Muster der elementalen Stufe aus auf ähnliche Muster auf allen Wesensstufen schließen könne, wobei sogar das exemplarische Muster der *dignitates* in der Gottheit selbst miteinbegriffen wäre.

V

Wir gingen davon aus, daß die *ars* zwischen Glauben und Verstehen liege, und im Zusammenhang damit kann man noch ein Weiteres aus der Darstellung der Leitern (Bild III) ersehen. Der Kommentar besagt, daß der Turm hoch sei, weil der Aufstieg große Schwierigkeiten bereite, und daß der Turm nicht ganz bis zur Dreifaltigkeit hinaufreiche, weil man, um die Dreifaltigkeit selbst zu erreichen, nicht nur seine eigenen natürlichen Kräfte übersteigen müsse, sondern zugleich diejenigen, welche durch die *ars* erlangt wurden: „oportet hominem uolentem attingere trinitatem, transcendere uires suas naturales et innatas atque artificiales". Aus diesem Grund wird Gott in dieser Miniatur dargestellt, wie er eine hilfreiche Hand darbietet, „ad significandum Dei gratiam quam libere ipse infundit ubi uult, cum qua gratia humanus intellectus per fidem a Deo datam transcendit, et hoc est quod Isaias dicit, quod nisi credideritis non intelligetis"[58]. Es ist dies eine richtige, wenn auch sehr vereinfachte Darstellung des Verhältnisses des Glaubens zum Verstand im Lullschen System, denn Lull ist weit davon entfernt, ein purer Rationalist zu sein. Seine *ars* verlangte immer ein gewisses Maß an Glauben — zumindest den Glauben an die Möglichkeit dessen, was sie zu beweisen suchte.

---

schied zwischen den *dignitates* und Lulls Elemental-Theorien, verlieren die letzteren an Effekt als direkte Kombinationsmodelle, und die Innigkeit ihrer ursprünglichen Verbindung wird dadurch verschleiert.

[58] Fol. 5^{v}.

Und deshalb verlangte sie zumindest Offenheit des Geistes auf Seiten derer, die sie in apologetischer Absicht ansprechen wollte[59].

Beschränken wir uns zum Schluß auf eine kurze Erörterung der Frage, wie weit Lull eine solche Offenheit des Geistes erwarten konnte von seiten der Menschen, zu deren Bekehrung die *ars* ausgearbeitet war. Lulls Exemplarismus hätte an sich sowohl unter muslimischen als auch unter jüdischen und christlichen Gelehrten bereitwillige Aufnahme finden können. Seine Lehre von den *dignitates*, die zwar offensichtlich der augustinisch-anselmischen Tradition angehört, steht doch auch Ibn-Arabi's Lehre von den *hadrat* Gottes nahe genug, um Asín Palacios zu der Behauptung zu veranlassen, daß Lull sie dem Sufi entlehnt habe[60]. Zugleich steht sie den sephirotischen Lehren der Kabbalisten nahe genug, um auch in diesem Bereich eine gewisse Aufmerksamkeit zu finden. Was die Korrelative betrifft, so hat P. Platzeck ihre Vorläufer nicht nur auf St. Augustinus, sondern auch auf Plotin zurückgeführt[61]. Sie sind lediglich Erweiterungen von Ideen über die Selbstverwirklichung der höchsten Intelligenz; Ideen, die sowohl von christlichen und jüdischen als auch von muslimischen Denkern angenommen werden. Außerdem ist, wie in diesem Artikel bereits angedeutet wurde, die auf Korrelative begründete Definitionsweise mit dem arabischen lexikographischen Verfahren nahe verwandt (Lull sagt selbst, daß er ein arabisches Vorbild im Sinn hatte[62]). P. Platzeck hat bewiesen, daß die relativen Prinzipien der Figur T in das Gebiet der linguistischen Logik oder *grammatica speculativa* gehören[63]; sie hätten daher auf die Gelehrten keiner Seite abstoßend wirken sollen. Was schließlich die Kombinationstechnik seiner *ars* betrifft: wenn das ganze System wirklich — wie oben angedeutet — Element-Kombinationen nachgebildet ist, so dürfte wohl klar sein, daß Lull eine Methode entdeckte, die es tatsächlich zu ermöglichen schien, auf der Basis einer traditionellen Theorie über die physikalische

---

[59] Siehe *Lògica del Gatzel* [No. 43, sehr früh ? (PRING-MILL, *art. cit.* siehe Anm. 56, S. 312, n. 7)] Zeile 640—670, *Obres* XIX (Palma 1936) S. 28—29; hierüber siehe J. RUBIÓ, *La lògica del Gazzali, posada en rims per En Ramon Lull*, in *Anuari del Institut d'Estudis Catalans*, 1913—1914, S. 311—354.

[60] Siehe „Ibn Masarra y su escuela", Apéndice 6⁰, *Obras escogidas* I (Madrid 1946) S. 204—216.

[61] Siehe erster *art. cit.* in Anm. 4, S. 386—387.

[62] *Compendium seu Commentum Artis Demonstrativae* [No. 24, 1277 ? (CA, I, S. 290)], unabhängig numeriert, S. 160, *Opera* III (Mainz 1722).

[63] Siehe dritter *art. cit.* in Anm. 4.

Struktur der Materie Beweise für die dogmatischen Konzeptionen der christlichen Theologie zu führen.

Da diese physikalische Theorie von den Gelehrten aller drei „geoffenbarten" Religionen angenommen wurde, muß es den Anschein gehabt haben, daß diese Methode einen vielversprechenden Ausblick auf apologetische Möglichkeiten eröffnete. Dennoch versagte die *ars* als apologetisches Instrument; doch sollte man nicht vergessen, daß sehr viele Gelehrte in den nächsten fünf Jahrhunderten sie als eine überzeugende *ars generalis* angesehen haben[64].

ANHANG: ANMERKUNG ZU DEN BILDERN

Die drei Photographien stammen aus dem *Cod. St. Peter perg.* 92 des 14. Jahrhunderts, der sich in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe befindet. Unter Lullisten ist diese Handschrift als der Karlsruher Kodex bekannt. Die Handschrift (44 ff., 350 mm × 277 mm) enthält einen Auszug der Lullschen Lehre, das *Breviculum ex artibus Remondi electum*, dann eine Version von Lulls *Ars Brevis* und zuvor eine kurze biographische Einführung. Zwölf ganzseitige Miniaturen illustrieren diese Einführung, und sie sind dazu bestimmt „ut sciretur origo a quo et quomodo orta est ars ista et alie Remondi artes et libri"[65]. Diese Miniaturen wurden zuerst von W. Branbach im Jahre 1893 veröffentlicht[66] und wiederum im Jahre 1916 von J. Rubió[67], dessen Abhandlung der Hauptbeitrag zu unserem Verständnis dieser Handschrift bleibt. Seine Erörterungen sollten jedoch in Zusammenhang mit T. und J. Carreras y Artau, *op. cit.* siehe Anm. 3, II (1943) S. 19—23[68], und mit J. Tarré, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de Paris*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* XIV (1941) S. 155—182 gelesen werden.

Der Kodex wurde von einem Kanoniker von Arras, Thomas le Myésier, oder unter dessen Anleitung verfaßt. Er selbst war ein Anhänger Ramon Lulls. Er wurde c. 1287 als *socius sorbonicus* beschrieben, und später wurde er Magister der Medizin. Ferner wissen wir, daß er im Jahre 1310 als Arzt in den Dienst von Mahaut, Comtesse d'Artois, trat, daß er sich im Jahre 1329, als sie in Paris starb, noch in ihrem Gefolge befand, und daß er am 3. September 1336 in Arras starb. Er war der Vorstand des ersten Kreises von Lull-Anhängern, der in Paris größere Bedeutung erreichte, und er hinterließ der Sorbonne seine Sammlung von Lull-

---

[64] Siehe CA, II, über die spätere Geschichte der Lullschen Ideen.

[65] Fol. 1r.

[66] *Des Raimundus Lullus Leben und Werke in Bildern des XIV. Jahrhunderts* (Karlsruhe Verlag von Ch. Th. Groos, 1893).

[67] *El Breviculum i les miniatures de la vida d'en Ramón Lull de la Biblioteca de Karlsruhe*, in *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* III (1916) S. 73—89.

[68] Q. v. über weitere Bibliographie.

Handschriften. Seine Verbindung mit Lull geht zumindest auf 1299 zurück, dem Jahre, in welchem Lulls einen *Liber super Quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis* [No. 72] als Antwort auf eine Reihe von fünfzig Fragen, die ihm Thomas le Myésier gestellt hatte, verfaßte[69].

Aus dem Karlsruher Kodex selbst ist ersichtlich, daß Thomas drei Lullsche *compendia* zusammenstellte: das erste, das *Primum Electorium*, direkt auf Lulls Werke aufgebaut; das zweite, das aus dem ersten hervorgeht, das *Electorium Medium*; und das dritte, das *Breviculum* des Karlsruher Kodex, das aus dem zweiten hervorgeht[70]. Wenn es wirklich der Fall war, daß Thomas le Myésier eigenhändig der Königin die drei *compendia* überreichte (wie es auf f. 12ʳ dargestellt ist), dann müssen sie alle spätestens 1328 fertiggestellt gewesen sein[71]; und wenn die Reihenfolge derjenigen entsprach, auf die f. 11ᵛ des Karlsruher Kodex hinweist, dann wäre das *Breviculum* später als das Datum der Fertigstellung des *Primum Electorium* und des *Electorium Medium*. Obwohl das *Electorium Medium* anscheinend nicht erhalten ist, ist das *Primum Electorium* glücklicherweise noch vorhanden (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 15. 450): sein *explicit* vermerkt, daß es „anno domini 1325 per Thomam migerii. In attrebato" fertiggestellt wurde[72].

Von den zwölf Miniaturen sind neun von hauptsächlich biographischem Interesse. Die anderen drei, die als Bilder zu diesem Artikel erscheinen, sind für uns von größerem, geistesgeschichtlichem Interesse. Bild II (f. 7ʳ) und Bild III (f. 5ʳ), die sich ausschließlich mit Lulls *ars* befassen, wurden bereits besprochen. Bild I (f. 6ᵛ) — das Aristoteles und Averroes in der Rüstung mittelalterlicher Ritter darstellt — dürfte von allgemeinerem Interesse sein, und es wäre hier vielleicht angebracht, diese Miniatur etwas genauer zu beschreiben[73]. Sie steht Bild II gegenüber und hat die Überschrift *Exercitus aristotilis ad destruendum turrim falsitatis cum suo commentatore*. Sie stellt Aristoteles, auf *Ratiocinatio* reitend, dar, wie er die Prädikabilien und die Kategorien anführt, mit Averroes, auf *Ymaginatio* reitend, wobei sein Pferd jedoch von einem

---

[69] CA, *loc. cit.*

[70] Ff. 11ᵛ, 12ʳ. Tarrés Behauptung *(art. cit.)*, daß das *Electorium Medium* nie bestand, mangelt es an überzeugendem Beweis.

[71] Dieses Jahr kann festgelegt werden, weil f. IIᵛ „domine mee regine francie et nauarre" erwähnt, und die Kronen von Frankreich und Navarra nach 1328 getrennt waren. Siehe Tarré, *art. cit.*, S. 170.

[72] CA, II, S. 22, n. 30. Es besteht jedoch Grund zur Annahme, daß die Biographische Einführung zum Karlsruher Kodex, die ausschließlich von dem einleitenden biographischen Stoff im Ms. 15. 450 (von dem nichts über das Jahr 1314 hinausreicht) abhängig ist, vor der Vollendung des Ms. 15. 450 ausgeführt — oder zum mindesten geplant — gewesen sein könnte. Hier wäre es jedoch nicht angebracht, näher auf diese Belege einzugehen.

[73] Ich möchte an dieser Stelle Herrn Dr. L. Minio-Paluello meinen besonderen Dank aussprechen für seine Hilfe mit dieser Miniatur.

Kardinal im Wagen im Zaum gehalten wird (Bild II, das Gegenstück, stellt Lull auf *Recta intentio* dar, die Grundprinzipien seiner *ars* anführend).

Der Turm der *Falsitas* ist von den *Nuntii falsitatis [et ignor]antie* besetzt und durch *[M]alicia, Cessatio, [Ig]norantia, Debilitas, Confusio, Casus, Frustra, Nichil, Paruitas, Impossibilitas, Odiositas, Falsitas-pena, Contrarietas, Vacuum, Difformitas* und *Superfluum-diminutum* auf den Bändern charakterisiert (auf dem Photo kaum sichtbar). Der erste Paragraph des Kommentars beschreibt die Wehklage der im Verließ schmachtenden *Veritas*:

„In hoc fundo turris incarcerata est ueritas contra sui naturam, palam esse desiderans lamentans plorans et horribiliter clamans, Miseremini, Miseremini mei uos saltem amici mei quia manus ignorantie tetigit me, et in loco mei in apertum coronata est opinio, et ego que non quero angulos mala grate mea absconsa sum in tenebris, et sine lumine in profundo huius carceris mestis [sic] desolata et quasi desperata morior, nec est qui me adiuuet nec etiam consoletur, quia plus nituntur multi ad sustinendum falsam opinionem quam a me liberandum de carcere. O, philosophi omnes in quibus solum confido citra deum quia estis sapientie et ueritatis ueri amatores sucurrite quaeso quia in langore pereo. O domini christiani quomodo sustinere potestis quod per iudeos et sarracenos sim in tantum depressa quod a summitate turris quam [*quam* = Korrektur] magis deberem esse exaltata me corruunt in fundo huius turris falsitatis."

Der Kommentar umschreibt weiterhin, welche Rolle Averroes zu spielen hatte, und er tut dies in drei Paragraphen, die dem *Cardinalis, refrenans calcarria auerrois* zugeschrieben sind:

„Quia ymaginatio corpoream naturam non transcendit, tu uero qui intellectum tuum a fantasmate ymaginationis non curas separare. Nec de tuo intellectu intensiue ratiocinari non curas, nec usque ad ueritatem realem in obiecto adherere, quando realis ueritas immutabilis se offert, sed in pure naturalibus et fere sensualibus figuris intellectum totum et fundamentum tuarum rationum pure ibi consideras. Supernaturalia. Istis uariabilibus existendo et agendo simpliciter comparas eminentiam supernaturalium obliuisceris, deficis atque peccas quia intellectum ab ymaginatione superare permittis, et uis trahere ad intentionem tuam fisicam atque metaphisicam tali modo ut summas ueritatis diuinas atque operationes possis negare et cupis increpare atque fidelas [sic] sanctos a fine principali quare sub deuiare et ad opiniones tuas trahere uiolenter per inferiores ymaginabiles et sensibiles rationes na[inc. f. 7r]turales.

Ecclesia uero firmiter credens quia ueram fidem habens, se de se in sua ueritate sustinens que significata est per papam eleuantem et exaltantem cruxifixumque sustinentem per se et per suos cardinales, patriarchas, archiepiscopos, episcopos [,] decanos, curatos, religiosos, in thiologia [sic] magistros resistunt impetuoso furori tuo in tuis erroribus.

In ueritatibus tamen fisicis et metaphisicis ire te permittunt ad turrim falsitatis expugnandum, cum aliis querentibus liberare ueritatem deo dante a carcere falsitatis."

Averroes' Lanze trägt drei Inschriften: „esse perfectum in speculatiuis et in eis exerceri summa est felicitas"; „Fides auerrois heretici in omni

lege"; und „Intelligentem oportet, fantasmata speculari". Seine Fahne besagt „Finis Efficiens Forma Materia Priuatio" und hat einen sechsten Raum, der freigelassen ist. Sein erster Ritter trägt eine Lanze, auf der die Worte „Corpus quantum, motus, tempus, superficies, locus, Consideratio naturalis" eingetragen sind, auf der des zweiten Ritters die Worte: „Sicut se habet oculus no[c]tue ad lumen solis ita se habet intellectus noster ad ea que sunt manifesta in natura".

Der Kardinal, der die Zügel von Averroes' Pferd in den Händen hält, hält auch ein Band mit der Inschrift „Socrates amicus sed magis amica ueritas". Auf dem Aufbau des Wagens ist ein Papst erkennbar, der, von einem Bischof begleitet, ein Kruzifix emporhebt. Die Worte des Papstes sind „Te deum laudamus totum. In domino nostro ihesu christo salutari nostro confidimus", während der hinter ihm knieende Bischof betet „Dominus misereatur nostri et uindicat nobis". Die Inschrift „Ne nos inducas in tentationem tua calcaria refrenamus, nam pluribus existentibus amicis sanctum est preconerare ueritatem" ist in dem rechten Rand — abwärts laufend — zu lesen, während der folgende Satz — aufwärts laufend — geschrieben ist: „Quia fantasmata naturam corpoream transcendere non possunt. Ideo in pure intelligibilibus est tuus intellectus offuscatus. O auerrois."

Ich möchte hier lediglich auf die Miniatur und den bisher unveröffentlichten Kommentar dazu hinweisen. Weitere Erörterungen über die Haltung der Pariser Lullisten des frühen 14. Jahrhunderts Averroes gegenüber, möchte ich besser Befugten überlassen, insbesondere meinen Freunden Dr. Helmut Riedlinger der z. Z. mit der Ausgabe von Lulls anti-averroistischen Schriften für die *Opera Latina* beschäftigt ist, und Dr. J. N. Hillgarth, der sich z. Z. mit Thomas le Myésier befaßt. Die Miniatur selbst kann jedoch als Verbildlichung des Rahmenthemas *Orient und Okzident im Mittelalter*, in dem dieser Artikel ursprünglich geplant war, betrachtet werden.

SUR LA DIFFERENCE ET L'IDENTITE DES METHODES DE LA METAPHYSIQUE ET DES MATHEMATIQUES CHEZ DESCARTES ET LEIBNIZ ET SUR LA CONCEPTION CLASSIQUE DES PRINCIPES DE CAUSALITE ET DE CORRESPONDANCE

par Jules Vuillemin

I. Méthode analytique et synthétique chez Descartes

On a souvent mal interprété la distinction cartésienne de l'analyse et de la synthèse: au lieu de la considérer dans sa pureté, on a voulu y retrouver l'écho d'un debat historique, l'analyse exprimant le point de vue des Modernes et la synthèse celui des Anciens. Pour écarter cette interprétation, il suffit de remarquer qu'il est parlé dans le *Discours de la méthode* des limitations propres à l'Analyse des Anciens. En mathématiques du moins, la synthèse est le coeur de la méthode et elle restera l'idéal reconnu de presque tous les Géomètres jusqu'à l'avènement de l'idée de structure[1].

Descartes a souvent opposé l'analyse comme méthode de résolution propre à inventer des vérités nouvelles et la synthèse ou méthode de composition, mieux faite pour exposer une doctrine déjà acquise; pour cette raison, l'analyse précède la synthèse[2] et lorsqu'elle n'apparaît pas, il faut supposer chez l'inventeur l'intention d'en tenir secret le procédé. Et s'il lui est arrivé, comme dans *l'Entretien avec Burman*, d'attribuer à l'analyse les vertus mêmes de la pédagogie, c'est que Descartes distinguait deux degrés dans la doctrine, dont le plus éminent est d'enseigner aux autres comment on peut inventer[3]. Cette opposition permet aisément d'apercevoir qu'à la différence de la synthèse, l'analyse ne s'applique pas ordinairement au «corps entier d'une science», mais permet seule-

[1] J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, P. U. F., Paris, 1960, Note IV.

[2] Descartes, *Oeuvres complètes*, Adam-Tannery, t. VII, p. 156.

[3] *Logique de Port-Royal* (texte concernant le manuscrit de Descartes prêté par Clerselier), nouvelle édition par Barré, Belalain, Paris 1954, p. 308; *Réponses aux secondes objections*, Adam-Tannery, t. IX, p. 122—123; *Entretien avec Burman*, A. T., t. VI, p. 153; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris 1953, t. I, p. 357.

ment de résoudre des «questions» particulières. Au dire de Descartes, ces questions ou bien portent sur les mots, et l'analyse est alors interprétative, comme lorsqu'on explique un auteur, ou bien portent sur les choses, soit qu'on cherche à déterminer les causes par les effets, ou secondement les effets par les causes, ou troisièmement le tout par les parties, ou enfin les parties par le tout. Dans l'analyse des choses, les deux premières «questions» sont physiques, la première étant spéculative et la seconde pratique; les deux dernières sont mathématiques, la troisième regardant les opérations directes, addition et multiplication, et la quatrième utilisant les opérations inverses, soustraction et division. On peut d'ailleurs étendre l'interprétation des deux dernières «questions», comme l'exigent à la fois la nouvelle Géométrie algébrique et la nouvelle Métaphysique, si l'on entend le mot *parties* en un sens général pour tout ce que comprend une chose, ses modes, ses extrémités, ses accidents, ses propriétés et tous ses attributs. Ce sera, par exemple, un problème d'analyse directe que de déterminer l'aire d'un triangle, connaissant sa base et sa hauteur, et un problème d'analyse indirecte que d'en chercher la hauteur, quand on a donné l'aire et la base. Ainsi Descartes fait voir contre plusieurs qu'on ne saurait légitimement confondre la synthèse avec les opérations directes et restreindre l'analyse aux opérations indirectes.

Lorsque nous analysons, ou bien nous supposons le problème résolu pour vérifier ensuite les conditions qui commandent cette hypothèse, ou bien nous assignons la forme particulière que doit prendre l'énoncé général et indéterminé d'une fonction qu' on présume exister et qu'il faut conformer à la nature de la question. Analysons, par exemple, ce qu'est une ellipse. Je suppose qu'il existe une relation inconnue entre certaines quantités constantes, $q, p, r, \ldots$, qui déterminent telle ellipse particulière et les variables x et y désignant respectivement les coordonnées rectangulaires du point courant de la courbe rapportée à son centre:

$$f(x, y, p, q, r, \ldots) = 0.$$

Que sont d'abord $p, q, r, \ldots$? Une ellipse est géométriquement déterminée, lorsqu'on connaît son excentricité. Soient en effet $2p$ son axe majeur et $2q$ son axe mineur. Il suffit de regarder la figure construite à la façon de l'ovale des jardiniers dont parle Descartes, pour apercevoir, dès que la «corde» est tendue au sommet de l'axe mineur la relation:

$$p^2 - q^2 = r^2,$$

$2r$ représentant la distance des foyers. Donc, cette distance étant déterminée avec les axes, l'analyse serait en défaut si elle la faisait expressément entrer en même temps qu'eux dans ses considérations. Si l'on désigne par $e = \frac{\sqrt{p^2 - q^2}}{p}$ l'excentricité de l'ellipse, où entrent les deux quantités p et q, nécessaires et suffisantes pour déterminer la courbe, le problème se réduit alors à assigner la relation encore inconnue:

1. $$f(x, y, e) = 0$$

L'application du théorème de Pythagore suffit à montrer que:

2. $$\frac{x^2}{p^2} + \frac{y^2}{q^2} - 1 = 0$$

où chaque inconnue est complètement déterminée, au signe près, par la connaissance de l'autre et de la relation qui les lie toutes deux aux quantités connues.

Cet exemple permettra de mieux comprendre les quatre caractères qu'on doit, selon la *Logique de Port-Royal*, reconnaître à l'analyse. D'abord on y procède de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins, comme il apparaît lorsqu'on détermine le nombre des quantités constantes intervenant dans f, mais cette règle est évidemment commune à l'analyse et à la synthèse. En second lieu, les vérités connues n'interviennent que dans l'examen particulier de l'ellipse et non dans la doctrine générale, comme il arrive dans la synthèse. Ainsi, nous avons défini l'ellipse par sa construction singulière comme l'ovale des jardiniers et nous sommes parvenus à déterminer son excentricité, au lieu que la synthèse aurait à partir de l'équation générale du second degré — à deux variables non homogènes ou à trois variables homogènes — pour en déduire, en la particularisant, l'équation de l'ellipse. En troisième lieu, l'analyse ne propose de maximes évidentes qu'au fur et à mesure qu'on en a besoin. C'est ici le cas quand on suppose démontré le théorème de Pythagore, c'est-à-dire fixée la définition analytique de la distance entre deux points. Au contraire, la synthèse devrait d'abord établir cette définition, soit en la déduisant de la notion de mouvement, soit par la méthode élémentaire d'Euclide. Enfin, ces deux méthodes se complètent; elles ne diffèrent que comme le font les deux manières dont on dispose pour établir une généalogie, soit qu'on remonte d'un individu à un ancêtre, soit qu'on commence par le tronc pour en faire voir les rameaux.

Entre l'analyse et la synthèse, on aperçoit donc une triple opposition. La première de ces méthodes découvre et la seconde enseigne. Celle-là va de la question à la solution et se meut dans les procédés particuliers ou d'«habileté», celle-ci va des principes aux conséquences, des genres aux espèces et se développe dans la généralité. Enfin, lorsqu'on décompose une question, c'est par occasion qu'on rencontre les axiomes qu'on doit proposer au départ quand on utilise la composition.

On s'étonne de constater alors que, venant d'affirmer le concours et la réversibilité nécessaire des deux méthodes, Arnauld et Nicole croient devoir cependant considérer la synthèse avec une certaine méfiance. De leurs critiques, on retiendra la principale: la synthèse a plus de soin de la certitude que de l'évidence et de convaincre l'esprit que de l'éclairer[4]; aussi utilise-t-elle souvent les démonstrations par l'absurde, qui troublent l'ordre naturel des connaissances et contraignent d'admettre une vérité sans en pénétrer les raisons.

Ce reproche surprend d'autant plus qu'on le retrouve chez Kant, dans un contexte presque contraire. Ce dernier reproche en effet à la méthode «apagogique» de forcer la conviction sans l'illuminer comme fait la méthode «ostensive». Si l'on considère la question de l'ordre, l'analyse qui invente semble d'ailleurs mieux respecter la certitude subjective et l'ordre selon nous que l'évidence objective et l'ordre des choses propres à la synthèse.

A vrai dire, comme le prouve la tentative d'Arnauld lui-même, on peut rétablir un ordre naturel de la synthèse[5] et le défaut que signale la *Logique de Port-Royal* porte moins sur la méthode synthétique comme telle que sur son illustration imparfaite dans les *Eléments* d'Euclide ou dans la manuel de Clavius. Or nous savons aujourd'hui que ces *Eléments* suivent en effet un ordre composite pris tantôt à la restitution historique et tantôt aux choses mêmes, en sorte que les lecteurs du XVIIème siècle, sensibles uniquement à ces dernières, ne pouvaient que s'étonner des «renversements» et des imprévus qui défiguraient une si belle doctrine.

La *Géométrie* de Descartes fournit d'ailleurs un exemple de synthèse sans défaut. Ayant défini avec étroitesse mais rigueur les

---

[4] *Logique de Port-Royal*, p. 336; Descartes, *Regulae*, IV, A. T., t. X, p. 375 et *Secondes Réponses*, A. T., t. X, p. 121; Leibniz, *Opuscules et fragments inédits* édités par L. Couturat, Alcan, Paris 1903, p. 33 et *Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, t. VII, p. 260.

[5] Arnauld, *Nouveaux Eléments de Géométrie*, tome 40 des *Oeuvres Complètes*.

limites de l'Algèbre, dont il exclut les courbes transcendantes pour n'y conserver que les algébriques, l'auteur propose une méthode de classification de ces courbes et un procédé uniforme pour les construire. Dans cet ouvrage, on peut regarder la resolution du problème de Pappus comme une application de l'analyse. Du problème ainsi résolu, la synthèse part alors comme d'un élément premier et construit ensuite progressivement les différents genres et degrés des courbes algébriques — selon qu'on considère le lieu linéaire de *2n* ou de *2n-1* droites correspondant à une équation à une ou à deux variables[6]. La synthèse algébrique a lieu à partir de la formule:

3. $$ES^n = a^2 = \frac{x^{4n}}{(x^2+y^2)^{2n-1}} = \frac{1}{(x^2+y^2)^{-1}}\left[\frac{x^4}{(x^2+y^2)^2}\right]^n.$$

L'équation:

4. $$x^2 + y^2 = a^2 = E$$

sert d'unité de référence et correspond à l'équation du cercle. Le premier terme étant posé, les autres s'en déduisent sériellement. Comme S est égale à l'expression entre crochets, elle est la raison de la progression géométrique ayant pour termes:

5. $$E,\ ES,\ ES^2,\ \ldots,\ ES^n.$$

Quant à la construction géométrique des courbes dont l'expression analytique est ainsi formée, elle est assurée par l'usage de l'«équerre glissante» qui est à la nouvelle Géométrie ce qu'étaient à l'ancienne la règle et le compas[7].

La synthèse cartésienne est donc aussi pure et dépourvue d'éléments imaginatifs que l'analyse. Si, dans les *Secondes réponses*, le philosophe déclare que les premières notions qui sont requises pour démontrer les propositions géométriques «ont de la convenance avec les sens», cette expression signifie non pas que l'Algèbre tire des sens ses évidences, mais qu'à la différence de la Métaphysique, elle n'est pas contraire à leur leçon, puisque l'imagination peut fournir une aide, d'ailleurs toujours extérieure, aux démonstrations. Analyse et synthèse ne trouvent en effet leur expression simultanée et adéquate que dans cette «Algèbre des longueurs» ou théorie des proportions continuées, que constitue la *Géométrie*. Leur réversibilité y est parfaite, tandis que dans les Mathématiques des Anciens, le réalisme géométrique des figures, qui explique la légitimation de la règle et du compas comme seuls instruments reçus de con-

---

[6] J. Vuillemin, *op. cit.*, p. 108.
[7] *Ibid.*, p. 182—183.

struction, faisait nécessairement appel à des postulats dont l'intuition sensible et non la pure intelligence assuraient le bien-fondé, comme le prouvent la théorie des parallèles aussi bien que la conception limitée de la notion de dimension. En distinguant d'ailleurs entre «axiomes» et «postulats», Euclide renvoyait lui-même à l'opposition entre vérités de raison et d'expérience, qui trouble l'ordre de la méthode en juxtaposant des propositions empruntées à des sources de connaissance aussi différentes que l'intelligence et l'imagination.

Une fois généralisée la conception de la dimension, il ne reste au terme de l'analyse ou au principe de la synthèse que les idées claires et distinctes, objets d'une intuition purement intellectuelle, que nous pouvons d'ailleurs figurer imaginativement, comme il arrive pour la quatrième proportionnelle dans le Théorème de Thalès. Telle est, en dépit de toutes les analogies qui les rapprochent surtout pour répudier l'infini en Mathématiques, la différence fondamentale entre la Géométrie de Descartes et celle des Anciens, Apollonius y compris. Lorsque l'imagination entre dans les principes d'une science, l'analyse rencontre des propositions dépourvues d'évidence, puisque leur pouvoir suggestif est emprunté à une faculté obscure et imperméable à la pure intelligence, étant donné qu'elle résulte de l'union incompréhensible de deux substances hétérogènes, l'âme et le corps. Dans de telles conditions, la synthèse ne peut plus parcourir un ordre véritablement naturel puisqu'elle mêle axiomes et postulats, entendement et sensibilité. Au contraire, réduite à l'Algèbre des longueurs[8] qui ne considère que l'ordre et la mesure dans les nombres, les figures, les astres, les sons ou n'importe quel objet, sans rien ajouter qui tienne à une matière particulière[9], la méthode ne rencontre que des vérités données à l'intuition d'un esprit attentif sous forme de «natures simples», lorsqu'on procède analytiquement, et elle ne parvient qu'à des axiomes et à des définitions clairs et distincts, lorsqu'on procède synthétiquement. De la sorte, les deux procédés tombent eux-mêmes sous le coup de la répartition des voies qui conduisent à la science, selon Descartes[10]; elles relèvent toutes deux de l'intuition, l'une par ses

---

[8] H. Lebesgue, *Leçons sur les constructions géométriques*, Gauthier-Villars, Paris 1950, p. 21; Gottfried Wilhelm Leibniz *Sämmtliche Schriften und Briefe herausgegeben von der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Darmstadt 1923—1931, II, I, p. 308 (A Molanus pour Eckhard, avril 1677) et p. 300 (A Fabri, 1676).

[9] *Regulae*, IV, A. T., t. X, p. 377.

[10] *Regulae*, III, A. T., t. X, p. 370.

«rencontres» et l'autre par ses principes, autant que de la déduction, c'est-à-dire du mouvement médiat, mais continu et ininterrompu d'intuitions, dans la mesure où la première s'approche progressivement de la solution et où la seconde s'éloigne en même façon de ses éléments les plus simples.

L'ordre synthétique, dans cette perspective tout intellectuelle, est aussi «naturel» que l'ordre analytique. Cependant la réversibilité des méthodes est-elle conservée, lorsqu'on passe des mathématiques, qui ont pour objet l'ordre et la mesure, à la métaphysique, où l'ordre des raisons demeure fondamental, mais qui est entièrement dépourvue de l'exactitude due à la mesure?

Les *Méditations métaphysiques* et le *Discours de la méthode* illustrent l'ordre analytique. L'ordre synthétique apparaît à la fois dans les *Principes* et à la fin des *Secondes réponses* aux objections des *Méditations*. Jamais, selon Leibniz, Descartes n'a mieux montré ses faiblesses que dans ce dernier essai.

On ne s'étonnera pas que les deux ordres ne coïncident pas immédiatement: il en allait déjà de la sorte en Mathématiques. La règle XII notait ainsi que notre pensée assigne aux choses un ordre différent de celui qu'elles possèdent en réalité. Les conditions de la certitude ne s'enchaînent pas comme celles de la dépendance objective[11]. De même, Aristote opposait l'antériorité selon l'ordre logique de l'être et de l'universel et selon l'ordre épistémologique de la connaissance et du particulier, la seule différence tenant à la conception des principes de l'analyse, sensibles pour Aristote et intellectuels pour Descartes[12]. Toutefois, ce renversement de l'ordre est, en lui-même, compatible avec la réversibilité des méthodes.

Possible en Mathématiques, elle ne l'est plus en Métaphysique, où, comme Descartes l'a reconnu lui-même, la synthèse ne convient plus aussi bien.

Certains seront tentés d'expliquer cette différence par la nature même des vérités mathématiques et métaphysiques. En effet, pour ces deux disciplines le problème de l'existence ne se pose pas de la même manière. En Mathématiques, pour Descartes comme pour Aristote, l'existence n'est rien en dehors de l'essence d'un objet[13]. Aussi la distinction des méthodes perd-elle toute importance; l'ordre de l'être ne fait qu'un par définition avec l'ordre de la

---

[11] *Regulae*, XII, A. T., t. X, p. 418; Gueroult, *op. cit.*, p. 354.

[12] *Métaphysique*, 1018 B 30—37 et 1077 B.

[13] *Cinquième Méditation*, A. T., t. IX, p. 51.

connaissance et il n'importe plus que la déduction se fasse par analyse ou par synthèse, pourvu que l'enchaînement linéaire des raisons soit ininterrompu. L'image renversée de l'une de ces séries s'applique exactement sur l'autre. Au contraire, on peut croire que les preuves d'existence sont propres à la Métaphysique, que ces preuves regardent ma pensée, Dieu ou la nature. Par exemple, la preuve ontologique, considérée en elle-même, comme un enchaînement d' essences, a le même degré de validité qu'une démonstration mathématique[14]; mais, à ce titre, elle tombe précisément sous le coup du doute métaphysique et elle exige donc un complément *sui generis* ou, au moins, une intuition d'un autre ordre que celles des mathématiques et qui n'apparaîtrait qu'à l'instant où l'existence vient accompagner l'essence comme un fait, une nécessité ou une présomption.

Mais une telle interprétation s'accorde mal avec la critique philosophique à laquelle les *Méditations* soumettent les vérités mathématiques. En prouvant l'existence de Dieu dans la Méditation troisième, Descartes veut en effet montrer aussi que les essences mathématiques non seulement ne sont pas de simples modifications de notre pensée, mais que, possédant une vraie nature qui se dépeint dans les idées que nous en avons, elles ne dépendent nullement de notre arbitre et requièrent Dieu comme cause éminente. La solution de la difficulté liée aux deux méthodes ne dépend donc pas tant de la nature proprement dite des vérités mathématiques ou métaphysiques que de la convenance des méthodes aux matières.

Il existe donc un problème philosophique et critique des Mathématiques, encore qu'on ne puisse pas, selon Descartes, attribuer à leur objets l'existence à proprement parler. Cette constatation entraîne une double conséquence. D'abord la Géométrie doit s'accorder avec cette non-existence de ses objets. On verra comment est ainsi confirmée son entière réduction à l'Algèbre. Ensuite, la Métaphysique doit donner un fondement aux Mathématiques à l'aide d'un principe particulier.

Si la Géométrie de Descartes prolongeait simplement la Géométrie des Grecs, la solution de notre problème deviendrait impossible. En effet, dans le réalisme grec, les idées géométriques possèdent une rèalité analogue aux idées philosophiques; un triangle ou un cercle intelligibles «existent» comme la vertu ou la justice

---

[14] *Cinquième Méditation*, A. T., t. IX, p. 52—53.

idéales. Lorsque Descartes, dans la *Sixième Méditation*, distingue deux degrés de l'imagination, selon qu'elle correspond aux objets géométriques *(ideae intellectae)* ou qu'elle se fonde au contraire sur les idées adventices des sens *(ideae sensu perceptae)*[15], il admet sans doute que, dans son premier usage, l'image puisse représenter son objet de façon conforme, comme il arrive quand j'imagine un pentagone. Mais, si je ne puis imaginer un chiliogone, c'est que cette imagination supérieure elle-même demeure limitée et donc incompatible avec l'universalité véritable de l'Algèbre: elle permet de rendre présent un objet, mais on peut toujours se passer de son aide pour le penser. Au principe de la nouvelle synthèse géométrique, il ne reste plus qu'à supposer par conséquent la notion intellectuelle de proportion ou d'équation. Or de telles natures simples directement aperçues par l'intuition, nous ne pouvons affirmer qu'elles existent à proprement parler hors de notre esprit ou qu'elles diffèrent des opérations définies au Livre I de la *Géométrie*, comme faisaient les lignes, les figures et les corps d'Euclide. Aussi bien, ces opérations sont si simples et limpides qu'il est impossible de les expliquer et inutile de les définir[16].

Il convient ensuite de distinguer soigneusement deux problèmes différents que la seule opposition de l'existence à l'essence risque de confondre. En premier lieu, les êtres mathématiques, nombres, proportions ou figures, apparaissent comme des modifications de notre pensée: ce sont des idées. A ce titre et en vertu de l'indubitabilité du *Cogito*, elles possèdent une évidence absolue et irrévocable, mais seulement subjective. Je ne puis concevoir avec clarté et distinction que 6 pour le produit 2×3 et si je forge l'idée d'un autre nombre pour cette composition, il en résulte pour moi une contradiction, sans que rien garantisse que cette contradiction dans ma conception entraîne inévitablement une impossibilité dans la chose[17]. Toutefois, comme les idées diffèrent les unes des autres[18], l'aspect par où elles sont des idées ou des modifications de moi-même, qui est comme leur dénominateur commun et leur forme, ne suffit pas à rendre raison de leurs contenus. Elles prétendent figurer en moi une chose, sans que cette prétention puisse dès l'abord justifier de son bon droit. Ainsi, dans la *Méditation seconde*, l'idée d'étendue n'est rien que ma pensée ou l'inspection de mon

---

15 A. T., t. VII, p. 73; Gueroult, *op. cit.*, I, p. 352.
16 *Regulae*, IV, A. T., t. X, p. 372.
17 Gueroult, *op. cit.*, I, p. 353.
18 *Méditation troisième*, A. T., t. IX, p. 31.

esprit et rien ne m'assure encore si à cette idée correspond une essence objective, bien que cette correspondance soit affirmée dans le phénomène même de l'idée.

Que l'idée représente spontanément quelque chose, dont elle est le «tableau» ou l' «image», c'est ce que Descartes, ayant distingué l'entendement des autres modes de la pensée et surtout de la volonté, tient pour une évidence de la lumière naturelle[19] et jamais il ne songe à réduire, comme le fera l'idéalisme, la réalité objective de l'essence, par quoi ce qui est hors de l'idée est présent à mon esprit, à l'idée elle-même conçue comme une modification du Moi. Mais c'est un second probleme de savoir si de la réalité objective, toujours liée au phénomène de l'idée, on ne peut conclure à sa vérité ou valeur objective. Cette valeur consiste, pour une idée, à être effectivement le tableau d'un objet qui lui soit extérieur[20]. Pour passer de l'idée à l'essence, il est donc besoin d'un principe particulier qui est celui de la correspondance ou ressemblance de l'idée à l'idéat. A cette seule condition, nécessaire et suffisante, les Mathématiques se trouveront solidement fondées: à la différence de la Physique ou de la Métaphysique, les Mathématiques n'ont besoin d'aucun autre principe, puisque l'existence de leurs objets est complètement absorbée dans leurs essences et que celles-ci, consultées selon la vérité, n'émettent en elles-mêmes aucune prétention à exister hors de notre esprit.

Considérons à présent l'inventaire des notions innées primitives. Il comprend les idées des trois substances — esprit, matière, union substantielle —, et les notions communes comme les notions de l'être, du nombre, de la durée, qui correspondent aux liaisons et auxquelles il convient d'ajouter les axiomes, sur l'évidence desquels repose la conclusion de tout raisonnement[21]. Mais que sont ces notions communes, sinon les Universaux des Anciens? Or ils possèdent une double propriété qui rend compte de la situation particulière des Mathématiques.

D'abord, ils n'existent pas *ante rem*, mais seulement *post rem*, et rien n'est plus étranger, sur ce point, à Descartes, que l'universalisme mathématique que recevra Malebranche. Les *Regulae* définissent le nombre comme un abstrait et, comme on l'a justement remarqué, cette doctrine se rattache à celle d'Aristote, comme le réalisme de

[19] *Méditation troisième*, A. T., t. VII, p. 42; t. IX, p. 33.
[20] Gueroult, *op. cit.*, I, p. 164.
[21] A. T., t. X, p. 419; Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, N. R. F., Paris 1960, p. 207.

Malebranche se rattache à celui de Platon[22]. Descartes indique clairement l'ordre des abstractions qui conduisent par exemple à l'idée de nombre: substance, durée et ordre la précèdent toujours et, de ces quatre termes, seul le premier est réel. Mais conformément à la loi qui fait de l'invention l'image renversée de l'être, nous ne pouvons pas faire attention à la substance par le seul fait qu'elle existe, puisque l'existence ne suffit pas à nous affecter; au contraire, nous la connaissons facilement par l'un quelconque de ses attributs[23]. Parmi ces attributs cependant, il en est un qui qualifie principalement la substance et constitue sa nature et essence propre et qui est l'attribut principal[24]: la pensée pour l'esprit et l'étendue pour la matière. Jusqu'ici, nous demeurons naturellement dans l'univers réel, tantôt par la synthèse si nous allons de la substance à son attribut principal, tantôt par l'analyse si nous parcourons le chemin contraire, et en remarquant qu'il n'y a qu'une distinction de raison entre la substance et cet attribut.

Or nous sommes certains que nous existons dans l'instant que nous pensons. Cette situation caractérise une conscience finie et créée, telle que la nôtre, en sorte que, dès que nous acquérons avec notre première certitude la conscience de ses limites, nous savons que nous possédons l'idée de la durée, mais que cette durée, loin d'appartenir à l'essence instantanée de notre pensée, s'ajoute successivement à elle par la grâce d'une création continuée qui m'échappe entièrement. Ainsi la durée est la marque de ma finitude. L'ordre enfin permet d'étudier méthodiquement la variété liée à la conscience de la durée pour en fournir une science, qui est celle des nombres. Tous ces universaux ne sont donc que des modes généraux et n'ont aucune réalité hors de notre pensée et de la façon dont nous nous représentons notre existence. Avant qu'on ait prouvé l'existence d'un Dieu vérace, ils entrent parmi les idées que j'ai pu tirer de moi-même et dont je suis certain qu'elles ne sont pas adventices, sans pouvoir encore décider si elles sont innées ou factices (*a me ipso factae*)[25].

Que les nombres soient des essences, c'est ce qui ne peut apparaître qu'une fois démontré vrai le principe de la ressemblance

[23] *Principes*, I, § 56, A. T., t. IX, B, p. 49.

[24] *Principes*, I, § 53, A. T., t. IX, B, p. 48.

[25] *Troisième Méditation*, A. T., t. IX (A), p. 35.

[22] *Principes*, I, § 58, A. T., t. IX, B, p. 50; ARISTOTE, *Métaphysique*, K, 3, 1061 a; BECKER, *Mathematische Existenz, Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 6 (1927) 709.

entre l'idée et l'idéat, et cette démonstration passe par la théologie. De plus, la preuve administrée, je suis alors en droit d'inférer de la réalité objective du nombre à sa valeur objective. Or cette réalité présente le nombre comme ne devant pas être détaché du nombré. Croire en effet l'abstrait séparable, ce serait vouloir séparer la pensée d'elle-même et tomber dans le mysticisme des nombres[26]. En même temps, puisque nous connaissons de façon purement intellectuelle la substance pensante, support de la durée, de l'ordre et du nombre, ces modes sont également connus par la pure intelligence, sans qu'intervienne l'imagination[27]. On ne doit donc pas supposer que l'unité qui, en s'ajoutant à l'ordre, donne le nombre et soumet cet ordre à la mesure, est empruntée à l'imagination, non à l'entendement. Car ce serait spatialiser l'Algèbre et contredire expressément au caractère purement intellectuel que Descartes a reconnu au nombre: cette unité est l'intermédiaire nécessaire entre les différentes parties de l'ordre mathématique[28] telles que les éléments d'une proportion, alors que dans l'ordre de la pensée pure, tel que le connaît la Métaphysique, les idées peuvent être liées immédiatement sans l'intermédiaire d'un moyen terme. Si on attribuait alors à l'imagination spatiale le pouvoir de poser cette unité on reviendrait à la conception limitée de la dimension, telle qu'elle était reçue chez les Grecs et telle qu'elle est explicitement abandonnée par Descartes dès les *Regulae*[29]. Dans le langage moderne de l'Algèbre des longueurs, l'unité cartésienne qui rend possible la mesure n'est donc pas autre chose que l'élément neutre pour l'opération de la multiplication. Sans doute, conformément au principe de la Géométrie algébrique, Descartes montre l'analogie de l'étendue et de la durée, encore qu'il spécifie que celle-la n'est qu'indéfiniment

---

[26] *Regulae*, XIV, A. T., t. X, p. 445—446; *Logique de Port-Royal*, p. 65; BELAVAL, *op. cit.*, p. 200.

[27] *A Régius*, 24 mai 1640, A. T., t. III, p. 66 («Illam[perceptionem Universalium] soli intellectui tribuo qui ideam ex se ipsam singularem ad multa refert»); *Principes*, I, § 59, A. T., t. IX, B, p. 50—51, en sens contraire, BELAVAL, *op. cit.*, p. 209 sq. On remarquera d'ailleurs que, d'après les *Principes* (I, § 60, A. T., t. IX, B, p. 51—52) la seule représentation de la distinction entre les choses suffit à rendre possible la représentation du nombre, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir la notion de la durée; or les trois sortes de distinctions que reconnaît Descartes, la modale et celle de raison sont saisies par la pure intelligence. L'Article 59 décrit la genèse des nombres «nombrants»; l'Article 60 décrit celle des nombres «nombrés» et tous deux excluent l'imagination.

[28] *Regulae*, XIV, A. T., t. X, p. 449—450.

[29] *Regulae*, XIV, Ibid., p. 448—449.

divisible, alors que celle-ci est actuellement divisée[30], mais cette analogie a pour fin de subordonner la Géométrie à l'Algèbre, au rebours du procédé qui dominait dans Euclide.

Tel est donc le premier aspect du nombre, mode de ma durée. C'est là sa réalité objective, une fois démontrée l'existence de Dieu. Quant au second caractère des essences mathématiques, il apparaît immédiatement dès qu'on se représente que la généralisation de la notion de dimension impliquait qu'on supprimât préalablement le critère de l'homogénéité dans l'écriture des équations algébriques[31]: cette suppression de la condition d'homogénéité donne toute liberté pour concevoir les universaux et les calculer, en les détachant de la substance dont ils sont en réalité les modes. Dans le chapitre troisième du Livre M de la *Métaphysique*, Aristote avait, de même, établi la légitimité de l'abstraction mathématique[32]. La durée, l'ordre et le nombre peuvent donc être très distinctement conçus, bien qu'on ne leur joigne aucun concept de substance[33].

Les universaux possèdent alors la faculté de s'appliquer à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Ainsi, lorsque je vois deux pierres ou deux oiseaux, sans penser à leur nature, je forme précisément l'idée d'un certain nombre qu'on nomme deux[34]. Mais cette abstraction légitime n'est possible qu'en vertu du caractère conventionnel et arbitraire de l'unité de mesure. En effet, il faut diviser un terme de quelque degré que ce soit dans une équation par l'unité et réitérer cette division autant de fois qu'il sera nécessaire pour que notre esprit puisse saisir le sens d'une équation non homogène. Ainsi entendue, l'unité permet de libérer le mode de la chose, telle que la concevaient les Anciens, pour l'assujettir à la méthode uniforme de l'Algèbre. Aux essences, elle substitue des opérations et aux réalisations objectives des actions mentales. En même temps, elle assure la réversibilité de l'analyse et de la synthèse en ramenant tous nos raisonnements à décomposer ou à composer une suite plus ou moins longue de proportions continues.

L'«unité d'emprunt»[35] qui rend possible l'Algèbre des longueurs n'est qu'un rapport du mode de la durée à lui-même. Dieu démon-

---

[30] Belaval, *op. cit.*, p. 213. Il est vrai que (*Principes*, II, § 34, A. T., t. IX, B, p. 82) l'étendue est actuellement indéfiniment divisée. Toutefois, il y a un atomisme de la durée, non de l'étendue.

[31] Vuillemin, *op. cit.*, p. 93, 113, 134, 135.

[32] *Métaphysique*, M 2, 1077 b 31—1078 a 14.

[33] *Principes*, I, § 59, A. T., t. IX, B, p. 50—51.

[34] *Principes*, I, § 48, 59 et 64, A. T., t. IX, B, p. 45, 50—51, 54.

[35] *Regulae*, XIV, 2, A. T., t. X, p. 452.

tré, une valeur objective s'attache aux modes de ma substance spirituelle que sont la durée, l'ordre et le nombre. Ils sont tels que je me les représente, mais je me les représente justement en vertu d'un arbitraire de mesure qui est l'unité. Si la réalité objective est alors pour mon esprit hors de l'idée qui n'est que sa modification, elle ne saurait donc être hors de cet esprit lui-même; sinon, on contredirait à la nature modale du nombre.

En langage d'aujourd'hui, on dirait des nombres qu'objectifs par leurs lois, ils sont subjectifs par leur modalité. Ils ne sont rien de psychologique, mais, en même temps, ils ne sont rien hors de notre pensée. C'est ce qui apparaîtra plus clairement, si, au lieu d'examiner simplement le statut de leur réalité objective en leur appliquant le principe de correspondance entre l'idée et l'idéat, nous cherchons aussi leur origine. Lorsqu'on a démontré l'existence d'un Dieu aussi efficient que vérace, on aperçoit qu'il est cause de notre durée par la création continuée et que la cause de l'idée de nombre est encore Dieu, bien que cette cause ne contienne cette idée qu' éminemment et non pas formellement[36]. Autrement dit, si nous avons l'idée claire et distincte de la durée et du nombre, nous n'avons aucune idée claire et distincte du rapport qui peut se faire entre la continuité de notre durée et la division et la fulguration des instants dans la création. Le nombre n'est donc aussi que tel nous le concevons, relatif aux modalités des esprits créés. Il n'accède pas à la dignité d'archétype dans la pensée divine, comme ce sera le cas chez Malebranche, mais, puisqu'il n'y a aucune commensurabilité entre la durée successive de l'homme et la durée éternelle de Dieu[37], le nombre est donc lié au point de vue de la créature et la cause de son idée ne le contient donc pas formellement.

Dès lors, l'arbitraire de l'unité, fondement de l'Algèbre des longueurs, pourra être utilisé légitimement dans l'ordre du créé à cause de la dissociation entre la causalité éminente et la causalité formelle. Si l'évidence mathématique porte toujours sur une liaison d'essences ou de réalités objectives, elle demeure, en elle-même, privée de toute signification ontologique et il faudra donc distinguer soigneusement les deux axiomes suivants, entièrement indépendants[38]:

I. Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose peut en être affirmé avec vérité.

---

[36] A. T., t. VII, p. 137; Belaval, *op. cit.*, p. 207—208.
[37] *Pour Arnauld*, 4 juin 1648, A. T., t. V, p. 193.
[38] *Logique de Port-Royal*, p. 332.

II. L'existence, *au moins possible*, est renfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement.

Mais c'est encore trop dire, car, en vertu de la distinction entre cause éminente et cause formelle, l'existence possible ne peut être renfermée dans la seule idée claire et distincte d'une chose et il faut corriger ce second axiome de la façon suivante:

II'. Tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai et donc existe si nous apercevons qu'il ne puisse pas ne pas exister, ou bien peut exister, si nous apercevons que son existence soit possible[39].

C'est que toute la Métaphysique de Descartes commente la disproportion entre la créature et le Créateur. On a remarqué que le problème scolastique de l'analogie de l'être ne trouve aucun écho dans cette philosophie[40]; le nom de substance ne convient pas univoquement à Dieu et aux êtres finis[41] et cette conclusion peut, *a fortiori*, s'étendre à un simple mode comme la durée. Aussi, toute analogie cessant entre ma pensée et sa source, je ne puis répondre à la question s'il existe un nombre infini et l'intuition intellectuelle me fait ici défaut[42]. Mais, puisque rien ne permet, en dehors d'une preuve *sui generis*, de passer de l'idée claire et distincte d'une chose à son existence réelle ou seulement possible, il faut reprendre l'inventaire des idées. Je reconnais immédiatement qu'il est impossible que je n'existe pas durant que je pense. De même, je reconnais, par le système des preuves de l'existence de Dieu, qu'il est impossible qu'il puisse ne pas exister. Au contraire, l'idée de ma durée ne contient pas l'impossibilité de sa non existence, mais, comme celle de la matière, elle n'implique que l'existence possible, qui n'est fondée assertoriquement qu'avec l'existence de Dieu. Une différence fondamentale sépare toutefois ces deux idées en ce qui concerne l'existence et détruit l'homogénéité apparente entre la durée et l'étendue[43]. J'ai en effet l'idée claire et distincte de la

[39] *A Mersenne*, mars 1642, A. T., t. III, p. 544—545: «Comme, par exemple, vous me mandez comme un axiome qui vienne de moi: *que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est ou existe;* ce qui n'est nullement de moi, mais seulement que tout ce que nous apercevons clairement est vrai, et ainsi qu'il existe, si nous apercevons qu'il ne puisse pas ne pas exister; ou bien qu'il peut exister, si nous apercevons que son existence soit possible. Car bien que l'être objectif de l'idée doive avoir une cause réelle, il n'est pas toujours besoin que cette cause la contienne *formaliter*, mais seulement *eminenter*».

[40] Becker, *op. cit.*, p. 711.

[41] *Principes*, I, § 51, A. T., t. IX, B, p. 46—47.

[42] Belaval, *op. cit.*, p. 221—230.

[43] Gueroult, *op. cit.*, t. I, p. 275.

matière comme d'une substance; mais si j'ai l'idée claire et distincte de la durée comme attribut de telle substance ou d'un mode au sens large du mot, j'ignore la nature du lien de ce mode et de ma substance spirituelle, et, en tout cas, ce lien ne possède aucune nécissité intellectuelle, sans quoi disparaîtrait toute possibilité d'immortalité. Ce mode n'est point un attribut essentiel de l'âme, mais un accident. Que si j'introduis enfin dans cet accident une unité d'emprunt, dont je sais *a priori* qu'elle n'est pas réellement en lui puisque je la fixe arbitrairement, j'obtiens l'idée de nombre, telle que l'existence de celui-ci hors de mon esprit non seulement cesse d'être possible, comme c'était encore le cas pour la durée, mais devient impossible, puisque la réalité objective même qui correspond à l'idée d'unité fait voir qu'aucune existence ne saurait lui correspondre.

On peut donc tenir légitimement les vérités mathématiques pour des opérations de l'esprit, leur cause ne les contenant pas formellement. Et c'est ce caractère modal qui garantit la réversibilité de l'analyse et de la synthèse en forgeant de façon purement linéaire l'ordre sériel où figure l'enchaînement de ces vérités. L'exclusion des équations transcendantes et de la notion de fonction garantit en *Géométrie* que l'addition d'un chaînon ou d'une proportion au raisonnement ne fera jamais surgir une courbe d'un type nouveau, c'est-à-dire non algébrique. Seuls degré ou genre peuvent être changés, mais nous demeurons dans un domaine clos.

Considérons au contraire la démarche exemplaire de la Métaphysique. Nous inspectons une idée; nous examinons ce qui, hors d'elle, lui correspond. Mais, tandis qu'en Mathématiques nous supposons naïvement la validité du principe de correspondance de l'idéat à l'idée, en Métaphysique, nous devons la démontrer. Cette démonstration requiert un nouveau principe, celui de causalité, qui, dans les exposés synthétiques, est donc le seul à figurer explicitement comme axiome[44].

La preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu résout le problème du rapport entre la causalité et la correspondance. Je découvre en moi, imparfait, l'idée du parfait, dont, par l'axiome de causalité, je ne puis être cause. Donc Dieu existe comme cause de son idée en moi, mais j'ignore encore si cette cause est formelle ou éminente, conforme à son effet ou disparate par rapport à lui, puisque rien ne garantit encore le principe de correspondance. Cependant, cette

---

[44] Axiome V des *Secondes Réponses*, A. T., t. IX, A, p. 125; *Principes*, I, § 17, A. T., t. IX, B, p. 32.

idée du parfait est en elle-même un maximum. Donc Dieu, non seulement est cause de l'idée que j'ai de lui, mais il en est la cause formelle en tant que l'idée représente conformément son objet. Du même coup, par sa vérité, il garantit ce principe de lumière naturelle qu'est la correspondance générale de l'idée et de l'idéat[45].

Comme la proportion est le ressort des Mathématiques — car la proportion n'est que la correspondance restreinte à la mesure —, la causalité l'est de la Métaphysique. Or l'axiome de causalité requiert que la cause possède *au moins* autant de réalité que son effet ou que toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause première et totale[46]. A la différence du principe de correspondance, cet axiome est donc compatible avec une disproportion entre les termes qu'il lie. Or, si l'on fait exception de notre première certitude, pour laquelle ma pensée implique directement l'existence, tous les autres problèmes métaphysiques reviennent à assigner des disproportions entre ma pensée finie et les réalités objectives de Dieu, des idées mathématiques et du monde matériel. Par exemple, si la preuve «par les effets» établit une équation entière entre la réalité objective de Dieu et sa cause formelle ou Dieu lui-même, cette équation résulte à son tour de l'inéquation entre mon Moi et cette réalité objective. Or, au fur et à mesure que ces disproportions se font reconnaître à ma pensée, de nouveaux types d'êtres, exorbitants du *Cogito*, font leur apparition dans l'univers du philosophe. Le *Cogito* joue donc extérieurement le rôle d'une unité métaphysique, en ce qu'il est la première vérité indubitable, mais, parce qu'il n'a rien de convenu, qu'il représente une substance et qu'il est disproportionné et incommensurable avec les réalités objectives qui se dépeignent dans les idées qu'il trouve en lui, il ne produit pas des effets semblables à ceux de l'unité mathématique au cours de la déduction métaphysique, qui est dès lors dépourvue de l'homogénéité linéaire propre à la *series* algébrique. C'est que les raisons métaphysiques ne sont plus modales. Elles s'organisent donc en un *nexus* dont le nombre des enchaînements est fini, mais hétérogène, symphonique et non plus mélodique.

Or cette disproportion illustrée par l'axiome de causalité permet de résoudre le problème posé et de comprendre la convenance cachée de l'analyse et de la Métaphysique. Lorsqu'en effet nous enchaînons des proportions, la direction de l'ordre n'importe pas.

[45] Gueroult, *op. cit.*, t. I, p. 198 et 201.
[46] *Méditation troisième*, A. T., t. IX, A, p. 32; *Logique de Port-Royal*, p. 333.

Mais quand nous découvrons des disproportions, l'ordre ne subsiste que si nous pouvons l'assigner. Or notre état de créature et la passivité de notre entendement par rapport aux idées nous imposent d'aller du moins au plus, des effets aux causes et de la réalité objective des idées à leur cause éminente ou formelle. Cet ordre analytique est clair et distinct.

L'ordre synthétique doit au contraire commencer par la cause pour aller vers l'effet. Il bute donc immédiatement contre le problème de la création, de ce passage du plus au moins ou du surplus à l'expression, sur lequel aucune lumière naturelle ne nous éclaire et qui demeure un mystère pour la religion. Dans les proportions, la cause égale l'effet; d'équations en équations, nous passons du même au même, et la synthèse est assurée de retrouver l'analyse. Dans l'analyse métaphysique, l'effet présent dans une cause qui lui est hétérogène rend nécessaire un progrès de ma pensée et l'assigne de façon déterminée. Dans la synthèse métaphysique enfin, la cause dépassant infiniment ses effets, aucun principe rationnel, en dehors du détour de l'analyse, ne nous permet de déduire ceux-ci, en vertu même de la disproportion entre le fini et l'infini. C'est ce que montre le rapport qu'entretiennent, selon les deux méthodes, la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu ou preuve par les effets et la preuve *a priori* ou preuve ontologique. Selon l'ordre analytique des raisons, la preuve par les effets précède et conditionne la preuve ontologique. Que si, dans les *Secondes Réponses* et dans les *Principes*, la preuve ontologique est présentée d'abord, suivant l'ordre des vérités de la chose, Descartes ne manque pas de faire remarquer les difficultés préjudicielles de cette preuve et en apelle alors, pour les lever, à la preuve par les effets[47]. Certes, mis à part les obstacles psychologiques qui tiennent aux préjugés, la preuve ontologique est indépendante quand on procède synthétiquement. Mais aussi bien, c'est l'ordre tout entier qui devient alors incertain, puisqu'on y suppose le principe de correspondance qu'un sceptique peut toujours révoquer en doute.

Ce qui explique donc en Métaphysique l'irréversibilité des méthodes, ce n'est ni l'emprunt que ferait la Géométrie à l'imagination, ni la restriction de la Métaphysique aux problèmes ontologiques, mais la nature même du principe de causalité qui est aux disproportions métaphysiques ce que le principe de correspondance est aux proportions de l'Algèbre: l'origine et le moteur de la méthode.

[47] Gueroult, *op. cit.*, t. I, p. 358.

II. Résolution et combinatoire chez Leibniz

Lorsqu'on consulte le tableau des sciences mathématiques tel que le conçoit Leibniz, l'Algèbre cartésienne n'y occupe qu'une place restreinte et subordonnée[48]. De plus, quand tout l'effort de Descartes tendait à libérer l'Algèbre de l'imagination, Leibniz identifie au contraire l'ensemble des mathématiques avec la science de l'imagination[49], faculté suppléant d'ailleurs désormais au défaut de vision intellectuelle, non par l'intuition des figures géométriques, mais par le symbolisme de la déduction.

On trouve sans doute les rudiments de ce formalisme dans l'*Organon* aristotélicien, mais sa nouveauté tient en ce qu'il englobe tout le corps des Mathématiques, prend la place de la déduction cartésienne, analyse ou synthèse, et l'empêche de se réduire, pour nous hommes, à une intuition continuée. D'une part, au rebours de Descartes, Leibniz identifie la synthèse avec les opérations directes — addition, multiplication, exponentiation — et l'analyse avec les opérations inverses — soustraction, division, extraction des racines[50]. De l'autre, il conçoit la synthèse comme une espèce de la Combinatoire, qui réussit parfois dans les problèmes difficiles quand on peut retrancher une partie des combinaisons inutiles, mais qui échoue dès les abrégés deviennent impossibles, auxquels cas l'analyse demeure notre unique recours[51].

L'importance du symbolisme apparaît dès qu'on touche aux problèmes de l'infini. Considérons d'abord la Géométrie analytique, que Descartes n'a pu constituer, faute d'avoir accepté parmi ses objets les courbes transcendantes et parmi ses méthodes le passage à la limite, ce qui lui interdit de concevoir l'idée de fonction à partir de celle d'équation. Or s'il rejetait les transcendantes, c'est que ces courbes sont engendrées par deux mouvements indépendants, dont on ne peut mesurer exactement le rapport; telles étaient la courbe et la spirale logarithmique[52]. Cette situation ne permet de les construire que par points discrets et par approximation. Mais Leibniz remarque que l'approximation est susceptible de deux formes différentes. Ou bien, à chaque progrès réalisé, on doit

---

[48] Belaval, *op. cit.*, p. 137.

[49] Leibniz, *Mathematische Schriften* (Gerhardt), t. V, p. 173; *Opuscules et fragments inédits*, éd. L. Couturat, p. 348.

[50] Leibniz, *Math. Schr.*, t. VII, p. 208.

[51] *Nouveaux Essais, Philosophische Schriften* (Gerhardt), t. V, p. 350.

[52] Vuillemin, *op. cit.*, p. 9—55.

recommencer tous les calculs, comme il arrive dans l'approximation de π par Archimède ou par Ludolph, lorsqu'on écrit la suite[53]:

6. $$\pi = 3,\ 14159\ldots$$

ou bien au contraire la série des approximations est réglée par une loi qui fournit à l'esprit, outre telle ou telle détermination particulière, le lien qui les intègre à l'ensemble dans lequel elles figurent, comme c'est le cas pour l'approximation réglée et donc exacte en un nouveau sens de $\frac{\pi}{4}$ par Leibniz, lorsqu'il démontre que[54]:

7. $$\frac{\pi}{4} = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \cdots$$

Cette dernière expression est, selon Leibniz, adéquate, la nécessité d'un développement à l'infini correspondant à l'irrationalité de $\pi/4$. Il serait en effet contradictoire qu'on pût exprimer ce nombre avec un ensemble fini de termes[55]. Une telle exigence est alors due à la nature des choses et non pas, comme le pensait Descartes, à la limitation d'un entendement qui ne saurait embrasser l'infini. Expression et chose «conviennent» exactement. Or nous ne voyons pas l'exprimé directement par une intuition intellectuelle: nous ne la saisissons que par une expression symbolique, en nous assurant toutefois de la convenance entre le signe et la chose. C'est pourquoi la Géométrie algébrique de Descartes, qui ne repose que sur l'intuition, doit, pour s'annexer les transcendantes, abandonner le préjugé de l'évidence immédiate.

Il en va de même pour les méthodes de l'infini. Descartes excluait tout raisonnement à la limite, tant en Géométrie qu'en Métaphysique[56]. Il s'interdisait en conséquence de recevoir dans sa science le Calcul intégral, bien que sa méthode pût fournir un équivalent algébrique du Calcul différentiel[57]. Or, s'il a maintenu cet étrange interdit, même après avoir prouvé dans sa Correspondance[58] qu'il avait reconnu dans l'intégration l'opération inverse de la différentiation, c'est essentiellement parce que la dérivée d'une

---

[53] *Math. Schr.*, t. V, p. 120—121.

[54] *De vera proportione circulari ad quadratum circumscriptum*, *Math. Schr.*, t. V, p. 118.

[55] L'irrationalité de $\pi/4$, conjecturée par Leibniz a été démontrée par Lambert; sur cette démonstration et ses implications méthodologiques et philosophiques, Vuillemin, *La démonstration de l'irrationalité de π chez Leibniz, Lambert et Kant*, Revue philosophique (1962).

[56] Vuillemin, *op. cit.*, p. 64—65, 144—146.

[57] *Ibid.*, p. 57—65.

[58] *Ibid.*, p. 68.

fonction algébrique est toujours algébrique, tandis que, dans le cas général, il est impossible d'exprimer au moyen des fonctions algébriques, seules reçues dans la *Géométrie*, les valeurs d'intégrales extrêmement simples où figurent uniquement des fonctions algébriques. En reconnaissant[59] que:

$$\log x = \int_1^x \frac{du}{u} \tag{8}$$

est une fonction transcendante, Descartes croyait donc légitimer la dissociation des deux opérations du Calcul, pour satisfaire à sa représentation des Mathématiques comme un système sériel et clos. L'interdit levé sur les objets, Leibniz pouvait le lever sur les méthodes. Descartes n'admettait que les équations rigoureuses et condamnait les procédés d'«adégalisation» de Fermat. Au contraire, Leibniz introduit de trois façons différentes la considération de l'infini en Mathématiques[60].

1. Le principe des homogènes ou axiome d'Archimède[61] permet de négliger une grandeur par rapport à une autre, si elle appartient à un ordre d'infinité différent; la différentielle dx de la variable x est alors regardée comme plus petite que toute grandeur finie et comme toutefois différente de zéro, et il en va de même avec chaque différentielle d'ordre supérieur, d^2x, $d^3x, \ldots$, par rapport à celle qui la précède.

2. Le principe de continuité impose l'idée différente d'une méthode d'approximation: la différentielle dx ne serait plus alors qu'une grandeur finie, mais si petite qu'appliquée sur elle la courbe ne se distinguerait pas sensiblement de la tangente. Cette conception se rapproche de l'idée moderne de passage à la limite — au point que dans sa polémique avec Jean Bernoulli, Leibniz va jusqu'à dire que le Calcul ne requiert que l'existence d'une fraction finie de petitesse arbitraire —, sans y parvenir d'ailleurs puisque le quotient différentiel y est traité comme le rapport de deux quantités[62]. Elle a du moins le mérite de remplacer les quantités incom-

---

[59] *Ibid.*, p. 11—25.

[60] Felix Klein, *Elementarmathematik vom höheren Standpunkte aus*, 3. Aufl., Springer, Berlin, t. I, p. 231.

[61] *Phil. Schr.*, t. III, p. 52; *Math. Schr.*, t. VI, p. 250.

[62] *Math. Schr.*, t. III, p. 536, 563. J'utilise ici l'expression «quotient différentiel» au lieu de l'expression «dérivée» pour indiquer le caractère algorithmique de cette expression et son analogie avec un quotient selon Leibniz (voir plus bas, p. 289).

parables par des opérations qui peuvent être inversées et elle établit ainsi la réciprocité de la différentiation et de l'intégration[63].

3. Mais le vrai sens de ces idées, si contestables qu'elles demeurent, est lié au formalisme qui les exprime. L'infinitésimal exprime idéalement le vrai infini de la multiplicité des monades créées, à la façon dont le phénomène exprime la réalité qui le fonde, et il exprime réellement l'infini quantitatif du mathématicien, comme les mots expriment les phénomènes eux-mêmes[64]. Enfin, au point de vue technique, on ne s'interroge plus sur la question de savoir si l'infinitésimal est une réalité, pour ne le considérer que comme une fiction utile. Les règles de calcul qu'on définit à son propos permettent de le regarder comme une représentation rationelle, au même titre que celles qu'on assigne à la manipulation des nombres complexes les introduisent comme des symboles légitimes; parler de l'infiniment petit n'est plus alors qu'une expression commode et un résumé mental, que le calcul tolère, mais que l'explication doit redresser[65].

C'est probablement ce dernier aspect du Calcul qui avait entraîné une conversion tardive de Huyghens aux nouvelles méthodes. L'algorithme économise l'intuition géométrique et permet, par des calculs faciles, de connaître les propriétés les plus cachées des courbes, sans qu'il soit nécessaire de les représenter dans l'espace comme on le constata à propos de la cycloïde[66]. Chez Descartes, le mot d'analyse signifiait la réduction d'une équation algébrique à une combinaison de proportions ou à un produit de binômes. Chez Huyghens, qui avait introduit l'étude de la courbure, il a changé de sens; il indique la recherche des propriétés d'une courbe quelconque, la détermination des enveloppes et des développées et l'application réitérée des recherches de courbure à ces nouvelles figures; mais cette analyse demeurait assujettie à l'intuition spatiale. Ce que l'analyse de Descartes avait été à celle d'Apollonius, l'analyse de Leibniz le fut à celle de Huyghens. Elle fournit à cette dernière un algorithme adapté et général. Alors et en ne faisant qu'user du nouveau symbolisme, il devenait aisé de résoudre les problèmes de maxima et de minima[67], de différentiation et d' intégration, de la détermination de surfaces décrites par des courbes, etc.

[63] Belaval, *op. cit.*, p. 348.

[64] *Ibid.*, p. 359.

[65] *Observatio . . . et de vero sensu Methodi infinitesimalis*, *Math. Schr.*, t. VI, p. 167—169, (1712).

[66] *Math. Schr.*, t. II, p. 118.

[67] *Nova methodus pro maximis et minimis*, Act. erud. Lips., 1684, *Math. Schr.*, t. V, p. 220 sq.

Deux remarques feront apercevoir l'extraordinaire fécondité de l'algorithme leibnizien. D'abord, à la différence de l'algorithme newtonien, adapté aux calculs où les dérivations successives d'une variable donnée ont lieu par rapport à une autre variable, choisie une fois pour toutes, comme c'est le cas en Dynamique pour l'estimation de la vitesse et de l'accélération, l'algorithme leibnizien désigne la variable par rapport à laquelle on différencie; il est donc beaucoup plus général et il est le seul dont on puisse faire usage dans les équations aux dérivées partielles, quand la dérivation a lieu par rapport à plusieurs variables[68]. En second lieu, si l'on considère par exemple une fonction composée, $z = k(x)$, où $z = g(y)$ et $y = f(x)$, comparée à la notation newtonienne:

9. $$k'(x) = g'(y) \cdot f'(x)$$

qui ne signifie elle-même rien d'autre que:

$$\left[\lim_{x_1 \to x} \frac{k(x_1) - k(x)}{x_1 - x}\right] = \left[\lim_{y_1 \to y} \frac{g(y_1) - g(y)}{y_1 - y}\right] \cdot \left[\lim_{x_1 \to x} \frac{f(x_1) - f(x)}{x_1 - x}\right]$$

la notation leibnizienne:

10. $$\frac{dz}{dx} = \frac{dz}{dy} \cdot \frac{dy}{dx}$$

a l'avantage de mettre l'accent sur les quantités x, y, z, plutôt que sur leur lien fonctionnel explicite. Ce lien, indiqué par Newton, exprime une opération qui produit une quantité y à partir d'une autre, x. Au contraire, le symbolisme leibnizien traite des quantités indépendamment de leur genèse, procédé trés commode dans les Mathématiques appliquées. De plus, les limites des quotients sont regardées comme si elles étaient des quotients actuels, et ce qui est incertitude dans les principes se tourne en avantage dans la pratique[69].

Des remarques analogues s'appliqueraient à l'Arithmétique des infinis et à la Théorie des séries. Cette dernière est d'ailleurs nécessaire pour compléter l'Algèbre, dès qu'on veut exprimer les inconnues non plus par l'approximation des racines, mais par la méthode des séries[70]. Le triple sens de l'idée de fonction chez Leibniz renvoie à cette triple innovation de la Géométrie analytique, du Calcul infinitésimal et de l'Arithmétique des infinis. La

---

[68] G. MARTIN, *Leibniz Logik und Metaphysik*, Kölner Universitätsverlag, 1960, p. 79.

[69] COURANT and ROBBINS, *What is Mathematics*, Oxford. Un. Press, 1941, p. 435; BELAVAL, *op. cit.*, p. 353.

[70] *A l'Hospital, Math. Schr.*, t. II, p. 229.

fonction est 1) coordination réglée et réciproque de deux ensembles, 2) lieu géométrique ou détermination d'une courbe par une loi, 3) série en progression infinie, dont la formule générale contient en puissance tous les termes successifs[71].

Mais la création d'algorithmes ne permet pas seulement d'achever l'édifice qu'en raison du préjugé de l'intuition intellectuelle Descartes avait laissé à l'état d'ébauche. Elle ouvre encore aux Mathématiques des domaines entièrement inconnus. La *Mathesis universalis* de Descartes, identifiée avec la théorie des proportions, avait pour objet l'ordre *et* la mesure. Mais si l'on quitte ce préjugé, rien n'empêche alors d'étudier mathématiquement l'ordre pur, naguère réservé à la Métaphysique. L'Algèbre cartésienne se trouvait tout entière commandée par le «principe de position», selon lequel le tout équivaut aux parties. Pour se transformer et se généraliser en Géométrie analytique, elle requiert un principe tout différent, qui commande l'ordre en général et qui est celui de transition ou de continuité, selon lequel on tient la coïncidence pour une distance infiniment petite et l'égalité pour la dernière des inégalités[72]. Si l'on admet ce nouveau principe, analyser ne consiste plus à trouver une équation entre des quantités et à réduire son expression à une combinaison de proportions; c'est désormais connaître une fonction par ses propriétés. Ainsi la quantité se subordonne à la qualité; ou plutôt, elle se dissout en relation, c'est-à-dire en un mode relatif et secondaire des choses[73].

De même, tandis que la Géométrie analytique subordonne l'espace au nombre et n'est donc géométrique que par un détour,

---

[71] Becker, *op. cit.*, p. 592—593; Belaval, *op. cit.*, p. 343.

[72] *Math. Schr.*, t. IV, p. 93.

[73] La pensée de Leibniz a évolué sur ce point (Martin, *op. cit.*, p. 60). Le *De arte combinatoria* considère déjà qu'on peut subsumer la quantité sous la relation; ce sont des affections respectives de l'être, qui s'opposent à ses affections absolues, lesquelles regardent la qualité (*Phil. Schr.*, t. IV, p. 35). Ultérieurement, cette subordination se confirme et la qualité elle-même tend à être absorbée dans la relation, qu'il s'agisse des qualités secondes, comme la lumière, la chaleur et la couleur, ou des qualités premières telles que le mouvement, la figure et l'extension (*Phil. Schr.*, t. VII, p. 322). Quantité et qualité sont alors regardées comme des spécifications de la relation et définissent donc les deux régions de l'imagniation, celles de la grandeur, de l'égalité et de l'inégalité, et celle de la forme, de la similitude et de la dissimilitude (*Op.* de Couturat, p. 348). Mais cette réduction n'est jamais complète, et les *Nouveaux Essais* distinguent les qualités qui sont des modifications des substances et les relations que l'entendement leur ajoute (*Phil. Schr.*, t. V, p. 132). Il est vrai que les seules substances sont spirituelles et que les qualités auxquelles il est alors fait allusion, sont les qualités des monades, c'est-à-dire la perception et l'appétition (*Monadologie*, § 8, *Phil. Schr.*, t. VI, p. 608).

Leibniz institue une *Analysis situs*, qui s'applique directement aux rapports de situation[74] et peut être regardée comme le premier essai de calcul vectoriel, tel qu'il devait trouver son achèvement dans l'*Ausdehnungslehre* de Grassmann[75]. Cette théorie est elle-même subordonnée à la combinatoire, qui distingue le *situs* absolu, marquant l'ordre des parties dans le tout, et le *situs* relatif, n'indiquant que la composition des parties les unes à l'égard des autres[76]. Enfin, *Analysis situs* et combinatoire entrent ensemble dans la science générale des relations, qui selon le programme fixé dans le *De scientia universali seu calculo philosophico* devait traiter axiomatiquement un objet bien plus vaste que la grandeur et la proportion, puisque Leibniz y rangeait des notions relavant soit de l'*Analysis situs*, comme les coïncidences, les congruences, les similitudes et les déterminations, soit de la Dynamique, comme la cause, l'effet et la puissance, soit enfin de la nouvelle Logique tenue pour une Logique générale des relations, comme les relations dans leur totalité et le lien du contenant au contenu[77].

Cette immense esquisse demeure toujours liée à la conscience très nette que, puisque nous ne pouvons connaître intuitivement les choses, il reste à les calculer à l'aide d'un langage bien fait. Aussi le concept central de la philosophie leibnizienne des Mathématiques est-il celui de représentation ou de correspondance[78]. Une caractéristique idéale consisterait alors à établir une application isomorphique ou correspondance bi-univoque entre les signes et les choses signifiées et qui soit telle que les liens entre les choses se reflètent fidèlement dans les compositions possibles entre les signes[79]. C'est, par exemple, le cas aussi bien pour le système arabe de numération que pour le système romain ou le système

---

[74] *Math. Schr.*, t. V, p. 178; t. II, p. 20.

[75] H. WEYL, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, transl. Helmer, 2nd ed., Un. Press Princeton, 1949, p. 68; MARTIN, *op. cit.*, p. 69. On notera que, peu de temps après la première édition de l'*Ausdehnungslehre*, en 1844 (ne concernant alors que la Géométrie affine), Grassmann publia, en 1847, donc 14 ans avant la seconde édition complétée et exprimée dans le langage métrique, une *Geometrische Analyse geknüpft an die von Leibniz erfundene Charakteristik* (Leipzig).

[76] *De Arte combinatoria, Math. Schr.*, t. V, p. 14; BELAVAL, *op. cit.*, p. 253.

[77] *Phil. Schr.*, t. VII, p. 199; MARTIN, *op. cit.*, p. 75.

[78] BECKER, *op. cit.*, p. 715; D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, B. VII, p. 214 sq.

[79] E. BODEMANN, *Die Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, 1867, p. 80 sq; BECKER, *op. cit.*, *p.* 724.

dyadique inventé par Leibniz[80]. Entre plusieurs symbolismes isomorphiques, un second critère devra donc permettre de choisir. C'est le critère de l'exactitude ou de la richesse dans l'examen des relations appartenant aux choses[81]. A cet égard, la numération arabe l'emporte de beaucoup sur la romaine. Elle reproduit en effet la chaîne des définitions des nombres naturels ($2 = 1 + 1$, $3 = 2 + 1, \ldots$) et elle imite dans la formation et l'ordre des signes la nature récursive de la définition vraie de ces nombres, montrant ainsi, en la construisant, sa possibilité[82]; la connexion des calculs est alors conforme à la connexion des choses[83]. Quant au système dyadique, on doit encore le préférer en ce qu'il reflète l'image non seulement du nombre comme phénomène, mais de la création même, montrant comment l'Un suffit pour tirer toutes choses du Néant[84].

Mais une telle représentation, à la fois isomorphe et exacte, demeure l'exception. On a justement remarqué[85] que Leibniz a conçu des systèmes dont les concepts et les axiomes fondamentaux ne pouvaient plus, à la différence de ceux de l'Arithmétique, être épuisés dans une énumération finie. Si l'on emprunte à Husserl[86] l'idée de variété définie, entendue comme énumération finie de concepts et de propositions propres à déterminer univoquement et complètement la totalité des théorèmes déductibles d'une science en vertu d'une nécessité purement analytique, on obtient les systèmes transfinis de Leibniz lorsqu'on s'affranchit de la finitude de l'énumération. De telles variétés interviennent expressément dans la philosophie de Leibniz, d'abord pour constituer les sciences qui ont pour objet les vérités de fait[87], ensuite pour démontrer

---

[80] *Explication de l'arithmétique binaire* . . ., Mémoire de l'Académie des sciences, 1703, *Math. Schr.*, t. VII, p. 223 sq.

[81] *Characteristica geometrica*, *Math. Schr.*, t. V, p. 141.

[82] *Nouveaux Essais*, IV, 7, 6, *Phil. Schr.*, t. V, p. 390.

[83] *Phil. Schr.*, t. VII, p. 219.

[84] L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, p. 474.

[85] Mahnke, *op. cit.*, p. 42 sq, p. 102; Becker, *op. cit.*, p. 719; Martin, *op. cit.*, p. 87 sq.

[86] Husserl, *Formale und transzendentale Logik*. Niemeyer, Halle 1929, § 25 sq., p. 78 sq.

[87] Becker, *op. cit.*, p. 721. Dans le *De arte combinatoria* les vérités de fait sont encore rejetées hors de la Combinatoire et de la théorie analytique du jugement. Au contraire, la *Monadologie* les annexe à ces disciplines (Martin, *op. cit.*, p. 89—90). Le *De scientia universali seu calculo philosophico* compare le différence entre les vérités nécessaires et les vérités contingentes à celle qui existe entre nombres commensurables et incommensurables (*Phil. Schr.*, t. VII, p. 200).

la non contradiction ou la compatibilité des éléments conceptuels qui composent un objet déterminé[88], les définitions réelles ou constructives pouvant d'ailleurs se substituer alors commodément au défaut de démonstration, enfin pour orienter la pensée dans le labyrinthe du continu[89] et plus généralement dans l'infini mathématique.

Dans aucun de ces cas, l'algorithme ne peut devenir isomorphique à la chose[90]. Lorsque nous voulons démontrer la non contradiction d' une variété transfinie, nous ne pouvons qu'expérimenter sur une autre chose, semblable à cette variété en ce du moins qui fait question, en sorte que les symboles doivent ressembler à l'original dans la question examinée. Une similitude partielle naît alors, mais dont l'exactitude doit pouvoir être démontrée pour les propriétés qui constituent précisément la ressemblance du symbole et de la chose. Mais quel principe pourrait garantir cette similitude, sinon le principe de continuité? Comment nous assurons-nous, par exemple, pour la Géométrie projective, dont Descartes avait déjà reconnu dans les projets de Desargues qu'elle était la «véritable métaphysique» de la science de l'espace[91], de la fidélité des projections, sinon, comme le reconnut Poncelet, en vertu de ce principe[92]? Il en va de même pour le Calcul infinitésimal qui se fonde sur la conservation de la similitude du triangle caractéristique pendant son évanouissement, et l'on a justement remarqué que la continuité leibnizienne ne consiste pas tellement à pouvoir parcourir tous les intermédiaires, mais à observer la permanence d'une même raison durant toute la transition[93]. C'est pourquoi on le retrouve

---

[88] Becker, *op. cit.*, p. 719; Martin, *op. cit.*, p. 97 sq.

[89] Becker, *op. cit.*, p. 721; Belaval, *op. cit.*, p. 261.

[90] *Opusc.* de Couturat, p. 344 sq.

[91] Vuillemin, *op. cit.*, p. 126; A. T., t. II, p. 489—490.

[92] J. V. Poncelet, *Traité des propriétes projectives des figures*, Paris 1865, t. I, p. 28, p. 48, *Opusc.* de Couturat, p. 15; Mahnke, *op. cit.*, p. 223.

[93] *Nouveaux Essais*, II, XVII, 3, *Phil. Schr.*, t. V, p. 144—145; Belaval, *op. cit.*, p. 260. Leibniz affirme avec hardiesse: »On peut en effet se représenter certaines progressions dans lesquelles l'interpolation des intermédiaires procède sans interruption, mais toutefois de telle façon qu'on ne puisse pas en partir pour la fondre en un continu, car il est nécessaire qu'on puisse avoir l'intelligence de la cause continue qui opère par une certaine force motrice *(quovis momento)*» *Math. Schr.*, t. VII, p. 287; Belaval, *op. cit.*, p. 260). Pour expliquer ce texte, considérons la des suite fonctions:

$$\sin\frac{1}{x} \quad x\cdot\sin\frac{1}{x} \quad x^2\cdot\sin\frac{1}{x} \quad \cdots \quad x^m\cdot\sin\frac{1}{x}\,.$$

La première des ces fonctions n'est pas définie pour $x=0$. Elle a pour valeurs 0 pour $x=1/k\pi$, 1 pour $x=2/(4k+1)\pi$ et —1 pour $x=2/(4k-1)\pi$. Si nous posons successivement $k=1, 2, 3, \ldots$, les dénominateurs de ces fractions croissant au-delà de toute limite, les valeurs de x pour lesquelles la fonction $\sin 1/x$ a les valeurs 1,—1, 0 sont de plus en plus rapprochées, quand on approche de 0. Entre chacun de ces points et l'origine, il y a donc un nombre infini d'oscillations de la fonction (Klein, *op. cit.*, t. III, p. 23; Courant et Robbins, *op. cit.*, p. 283 et 463). Une telle fonction est donc, pour $x=0$, à la fois discontinue et non dérivable et elle semble, en dépit de son cours curieux — les maxima et les minima ont un point d'accumulation dans un intervalle fini — vérifier une fois de plus la «règle» selon laquelle continuité et dérivabilité né font qu'un.

C'est cette apparence que détruisent les fonctions suivantes.

La fonction $x\cdot \sin 1/x$ est en effet partout continue, mais elle n'est pas dérivable en $x=0$. Les conditions de différentiabilité sont donc plus étroites que les conditions de continuité et nous avons ici l'exemple d'une transition «non continue» au sens de Leibniz.

La fonction $x^2\cdot \sin 1/x$ est partout continue et dérivable; pourtant elle possède une infinité de maxima et de minima; cette existence n'est donc pas liée à celle de la dérivabilité, bien que les fonctions continues au sens de Leibniz paraissent exclure l'existence d'une telle infinité.

Les fonctions $x^m\cdot \sin 1/x$, $m \gg 2$, sont continues et m—1 fois dérivables et possèdent une infinité de maxima et de minima, mais elles ne sont pas m fois dérivables.

Ce que Leibniz appelle fonctions continues, nous l'appelons aujourd'hui fonctions raisonnables *(vernünftig)*. On aper oit donc que Leibniz a pressenti l' existence de fonctions continues sans dérivées et de fontions continues et dérivables avec une infinité de maxima et de minima, mais que sa conception de la continuité étant destinée à fonder le Calcul en assurant l'existence du quotient differentiel, il s'est fait de la continuite même une conception plus étroite, fixant par là des bornes arbitraires à la théorie de l'intégration.

C'est ce que confirme son appel à «l'évanouissement de la différence et à l'unicité des jumeaux réunis» (*Tentamen Anagogicum, Phil. Schr.*, t. VII, p. 275), les jumeaux réunis étant les éléments symétriques qui se confondent au moment du passage à la limite. Considérons par exemple le quotient différentiel qui correspond à la fonction $y = x \sin 1/x$, laquelle a l'avantage, par rapport à la précédente, d'être partout continue, au sens moderne, même au point $x = 0$ ($y = 0$). Ce quotient est: $dy/dx = \sin\frac{1}{x} - \frac{1}{x}\cos\frac{1}{x}$. Cette quantité détermine la pente des «ondes» de la courbe. Quand x tend vers 0, le quotient des différences devient

$$\Delta y/\Delta x = \frac{y - y_0}{x - x_0} = \frac{y-0}{x-0} = y/x = \sin 1/x.$$

Or on a vu que $\sin 1/x$, quand x devient très petit, oscille une infinité de fois entre +1 et —1. C'est ce que fait donc $\Delta y_0/\Delta x$ sans atteindre jamais une limite fixe. Les nombres +1 et —1 sont donc les bornes supérieures et inférieures dans l'ensemble des valeurs que prend $\Delta y_0/\Delta x$ pour l'intervalle Δx_0 si petit qu'on l'ait choisi. Désignons, pour un nombre δ positif, la borne supérieure de tous les $\Delta y/\Delta x$ qu'on peut former dans l'intervalle $0 < x < \delta$ pour x_0, par le signe $G(0, \delta)$, et par $g(0, \delta)$ leur borne inferieure. Soient respectivement D^+ et D_+ les valeurs limites $\lim\limits_{\delta\to 0} G(0, \delta)$ et $\lim\limits_{\delta\to 0} g(0, \delta)$. Pour δ négatif, on aura respectivement D^- et D_-. Sur notre exem-

au fondement de l'induction et de l'analogie qui gouvernent l'étude de la nature[94].

Mais en étendant la juridiction de la Caractéristique aux problèmes de l'infini, le principe de continuité nous permet aussi de passer de l'imagination mathématique à la réalité métaphysique. Leibniz le formule d'ailleurs en termes de causalité: «Lorsque les cas (ou ce qui est donné) s'approchent continuellement et se perdent enfin l'un dans l'autre, il faut que les suites ou événements (ou ce qui est demandé) le fassent aussi»[95].

Cette formulation suffit à évoquer la Métaphysique. Certes, le principe gouverne l'étendue et le mouvement qui sont des relations;

---

ple, $D^+ = +1$, $D_+ = -1$, $D^- = +1$, $D_- = -1$. Ces quatre nombres sont les dérivées généralisées de y pour $x = 0$. D^+ et D_+ sont les dérivées supérieures et inférieures à droite; D^- et D_- sont les dérivées supérieures et inférieures à gauche. Pour une fonction non symétrique par rapport à l'axe des y, les 4 dérivées peuvent être différentes, comme cela a lieu pour la fonction définie: $y = ax \sin 1/x$ à droite de l'axe, $y = bx \sin 1/x$ à gauche de l'axe ($a \pm b \neq 0$). Dans ce cas, $D^+ = a$, $D_+ = -a$, $D^- = b$, $D_- = -b$. Tels sont les cas que Leibniz élimine par sa théorie des jumeaux: il exige que les 4 dérivées soient égales, ce qui est naturellement une autre expression des conditions pour l'existence d'un quotient différentiel (KLEIN, *op. cit.*, III, p. 35—38).

La conception étroite de la continuité est liée à la portée du principe dans l'architecture du système leibnizien. D'une part, il est rapporté à la détermination *qualitative* des courbes: tout dépend de l'évanouissement du triangle caractéristique et non de la comparaison avec les autres grandeurs. Dès lors, le principe quantitatif proprement dit du maximum et du minimum se transforme en un principe qualitatif d'*optimum*, et Leibniz peut, à bon droit, appeler sa méthode celle «*de Formis optimis*, c'est-à-dire *maximum aut minimum praestantibus*, introduite dans la Géométrie, au-delà de l' ancienne méthode *de maximis et de minimis quantitatibus*» (*Phil. Schr.*, t. VII, p. 275; BELAVAL, *op. cit.*). D'autre part, en vertu de la présence de l'optimum et de la finalité qui lui est liée, le principe ne fait qu'un avec le principe de détermination et de l'unicité de la chose (*Phil. Schr.*, t. VII, p. 272; BELAVAL, *op. cit.*, p. 405). Tel est le principe du meilleur qui détermine la perfection d'un tout comme un optimum dans une variation continue.

Or, dans le cas des fonctions qui ne sont pas «raisonnables», bien qu'elles soient continues au sens moderne, l'infinité des maxima et des minima pour un intervalle fermé supprime la détermination, l'unicité et l'optimum. Le principe de continuité n'a plus alors qu'une signification mécanique, celle qu'il reçoit chez Newton (VUILLEMIN, *Physique et Métaphysique kantiennes*, P. U. F., Paris 1955) et chez les modernes; il perd, de ce fait, la signification architectonique et finale qu'il possède dans le système de Leibniz.

[94] Selon Leibniz, l'analogie «est fondée en ceci que nous conjecturons que les choses qui conviennent ou sont opposées dans de nombreux éléments conviennent ou sont encore opposées dans les éléments donnés immédiatement voisins» (*Opuscules* de Couturat, p. 174).

[95] Lettre de M. L. sur un principe général . . ., *Phil. Schr.*, t. III, p. 52.

mais ce rôle ne lui échoit que parce qu'il concerne les substances et les causes elles-mêmes. Or la notion de causalité est, chez Leibniz, toute différente de ce qu'elle est chez Descartes[96]. Elle ne se distingue plus de la correspondance, attribuée à l'entendement, pour relever de l'efficience et de la volonté divines. Désormais, conformité de l'expression et causalité s'identifient, étant donné que, dès qu'il s'agit de l'infini, la conformité n'est assurée que si la cause entière dans les données équivaut à l'effet entier dans les conséquences ou demandes, une certaine similitude qu'on constate dans ce qui nous est immédiatement connu demeurant là où l'imagination fait défaut et la continuité garantissant la permanence d'une loi en l'absence d'intuition. La cause cartésienne était extérieure à son effet; la cause leibnizienne lui devient immanente et peut donc s'identifier à la raison. On abandonnera alors l'opposition des équations mathématiques aux disproportions métaphysiques et le dualisme de l'ordre joint à la mesure et de l'ordre pur, pour affirmer l'unité de l'expression, par ressemblance de l'exprimant et de l'exprimé, elle-même fondée sur la continuité dans la transition de la cause à l'effet. Ainsi toute distinction de méthode disparaît entre les Mathématiques et la Métaphysique.

C'est que le pouvoir de l'algorithme implique une conception nouvelle des rapports de Dieu et des substances finies. L'analogie de l'être est rétablie entre ces substances finies ou monades et la substance infinie. Elle garantit la vérité du langage naturel, par laquelle les créatures sont les images de Dieu. A leur tour, elle permet aux monades de se figurer dans leurs phénomènes et assigne à la continuité une double fonction, correspondant aux deux qualités des substances spirituelles: l'espace et le temps sont des phénomènes bien fondés, qui transcrivent la conformité de la perception et la continuité du désir. Plus, ces deux fonctions ont une origine commune: c'est parce que le cours de l'appétition est complètement déterminé, dans la monade, par le principe de l'optimum, propre au Calcul, que cette monade, de possible, devient réelle et entre donc dans le système des compossibles, de l'harmonie pré-établie et de l'entr'expression, actualisé dans la représentation[97]. Enfin, la même analogie explique que ce rapport purement idéal entre la substance et son phénomène puisse trouver une image conforme dans le rapport purement symbolique ou de fiction entre le phénomène et le symbolisme du Calcul. Car le Calcul infinitésimal

[96] Belaval, *op. cit.*, p. 384—385.
[97] Belaval, *op. cit.*, p. 388.

sert de modèle pour pénétrer la durée de la monade. Il montre comment les suites infinies de ses déterminations s'enchaînent et se soumettent à la loi de l'appétition, semblables par là aux termes d'une série. Il figure, d'autre part, l'entr'expression réglée de la multiplicité infinie des substances finies, qui fait de chaque perception monadique un miroir de l'univers, comme il arriverait si l'on imaginait le changement suivant: au lieu de construire soit la vue perspective qu'un corps donné offre d'un point d'observation donné, soit, inversement, à la façon de la photogrammétrie, ce corps à partir de plusieurs images perspectives, on éliminerait complètement ce dernier pour décrire les correspondances géométriques réglées entre les images que diverses personnes reçoivent d'un corps situé dans leur champ de vision et les situations réciproques des personnes[98].

Or, en identifiant les deux principes cartésiens de la correspondance entre l'idée et l'idéat et de la causalité, Leibniz transforme du tout au tout la notion d'idée et retourne à la conception du monde intelligible, que Descartes avait abandonnée. Les idées sont de nouveau en Dieu, au moins dans la mesure où elles sont composées et où, par conséquent, nous ne pouvons en avoir l'intuition. Nous n'avons donc plus à nous demander comment une cause éminente ou formelle produit une réalité objective qui modifie notre pensée par une idée, mais les idées produisent en nous des images, c'est-à-dire un algorithme d'autant plus semblable et parfait que la monade qui le forme est elle-même plus consciente et parfaite. Ainsi Dieu seul possède l'idée du cercle, car il embrasse d'un seul regard toutes ses propriétés; nous n'en formons qu'une image et une définition, qui ne nous en font connaître l'essence que par parties[99]. C'est pourquoi, dès qu'une idée est composée, nous n'en avons que les caractères algorithmiques — et Leibniz range expressément l'idèe de Dieu parmi les idées des composés —, ce qui rend si difficile de se pronconcer sur leur possibilité. En effet, nous ne pouvons pas joindre en une pensée plusieurs idées diverses, contrairement à ce que prétendait Descartes, lorsqu'il «ramassait» la déduction en intuition, même quand, par le pouvoir de l'algorithme, nous nous les représentons simultanément par le moyen d'une série entière, ce qui n'est possible que par l'imagination des signes[100].

---

[98] WEYL, *op. cit.*, p. 117.

[99] I. JAGODINSKY, *Leibnitiana Elementa philosophiae arcanae de summa rerum* Kazan 1913, p. 6; à Foucher, *Phil. Schr.*, t. I, p. 370; BELAVAL, *op. cit.*, p. 141.

[100] I. JAGODINSKY, *op. cit.*, 4, 6, cité par MAHNKE, *op. cit.*, p. 236 sq.

Connaître *a priori* le possible dans des variétés transfinies, ce serait à la fois distinguer une infinité actuelle d'idées élémentaires et les rassembler dans une intuition qui n'appartient qu'à Dieu. Puisque nous sommes des substances finies, il nous faut un substitut au défaut de notre vision et ce substitut est l'algorithme. Dieu nous parle. Mais l'imagination fait alors partie de ce qu'il y a de plus essentiel dans le raisonnement[101]. On ne peut ni saisir l'infini actuel au sens du Logicisme des modernes et de la Théorie cantorienne des ensembles, ni le ramener à des processus intuitivement indéfinis: il n'est accessible qu'à travers des systèmes finis de symboles[102]. Puisque nous ne connaissons intuitivement que les notions primitives distinctes, mais que nous avons besoin des symboles pour parvenir à la connaissance des composées[103], réduire ces composés exigeait l'invention d'une Combinatoire algorithmique, qui est au système général des sciences et, en particulier, à la Métaphysique, ce que l'Algèbre et l'Analyse de Descartes étaient à l'Arithmétique et à la Gèométrie[104]. Ainsi l'algorithme imite les choses comme le temps l'éternité; il tend à les rejoindre à la limite, comme un raisonnement successif peut faire pour une intuition simultanée[105].

Le caractère imaginatif et temporel de l'algorithme explique l'idéalité des différentes notions qui y interviennent. Par exemple, dans l'évanouissement du triangle caractéristique, à chaque point de dx devrait correspondre un point de l'hypothénuse, si l'étendue consistait en points indivisibles, comme le pense Clarke, et ces deux côtés auraient contradictoirement même longueur[106]. C'est donc qu'il faut substituer au principe de position le principe de transition, qui commande à la science de l'infini et que, du même coup, l' étendue ne consiste qu'en relations. Comme dans tous les cas où s'applique le principe de continuité, l'idéalité d'un être résulte de ce qu'on n'est pas en droit de lui appliquer l'axiome de l'équivalence du tout et des parties et que, le tout étant premier par rapport aux parties[107], les parties ne sont que possible et idéales[108], les

---

[101] *Opusc.* de Couturat, p. 155, 176.

[102] Becker, *op. cit.*, p. 727.

[103] *Meditationes*, *Phil. Schr.*, t. IV, p. 423.

[104] *Au duc Johann Friedrich*, oct. 1671, *Phil. Schr.*, t. I, p. 57.

[105] *Théodicée*, § 192 et Appendice, *Phil. Schr.*, t. VI, p. 230 et 399; *à Hanschium*, juillet 1707, *Opera philosophica . . .*, éd. Erdmann, Berlin 1840, p. 445.

[106] *Opusc.* de Couturat, p. 611.

[107] *Phil. Schr.*, t. IV, p. 492.

[108] Belaval, *op. cit.*, p. 344, 325.

«fictions» algorithmiques intervenant nécessairement pour rétablir une similitude dans l'expression.

Mais le double sens du mot Combinatoire apparaît alors. Il s'agit en premier lieu d'associer suivant des lois des signes qui ne conduisent pas l'analyse à son terme, mais permettent cependant de reconnaître l'inhérence du prédicat au sujet[109]. La résolution ne nous permet alors que de remonter à des «indéfinibles» *quoad nos*, car nous ne connaissons pas plus la loi de la genèse de ces «indéfinibles» que nous ne la connaissons des nombres premiers et il ne nous reste que la ressource d'essayer la division et de nous contenter ainsi d'une connaissance négative et comme par provision[110]. Mais, en second lieu, la Combinatoire idéale est absolument résolutoire et elle doit fournir les concepts premiers dans leur totalité, en sorte que, ces concepts posés, on puisse trouver tous les sujets et tous les prédicats[111]. Telle est l'idée d'un Alphabet des connaissances humaines; comme l'art combinatoire nous permet de trouver les séries, le catalogue des idées simples permet de former par combinatoire toutes les autres idées[112]. De cette combinatoire, Leibniz fournit un exemple curieux: supposons que nous puissions représenter quatre concepts fondamentaux par les quatre nombres 3, 6, 7 et 9 respectivement; les produits doubles, triples et quadruples de ces nombres représenteront alors les combinaisons respectives de deux, trois ou quatre «indéfinibles». Qu'on choisisse à présent une forme numérique déterminée en rapport avec les propriétés des nombres premiers pour une classe déterminée d'indéfinibles — constantes et opérateurs, variables, quantificateurs existentiels et universels de ces variables, . . .[113] — et l'on obtient précisément le formalisme dont s'est servi Gödel pour démontrer son célèbre théorème. Une telle analyse entièrement résolutoire et donc une telle Combinatoire réelle est, selon la *Monadologie*, possible pour les vérites nécessaires.

Mais deux difficultés s'opposent à cette seconde conception. D'abord la supposition d'une formation combinatoire des concepts suppose l'existence de la totalité des concepts. Or, en dépit de sa prudence concernant le concept de *numerus numerorum* et, plus

---

[109] Becker, *op. cit.*, p. 721; Mahnke, *op. cit.*, p. 121; Belaval, *op. cit.*, p. 154.
[110] *Opusc.* de Couturat, p. 187.
[111] *De Arte combinatoria, Phil. Schr.*, t. IV, p. 64—65.
[112] *Opusc.* de Couturat, p. 430; Belaval, *op. cit.*, p. 57.
[113] Weyl, *op. cit.*, p. 225.

généralement, celui de totalité[114], Leibniz parle de la région des idées éternelles, conçues comme un tout infini donné et tombe ainsi sous le coup du paradoxe de Russel. Ensuite, la résolution analytique et la combinatoire synthétique revêtent deux aspects très différents, selon qu'elles sont poursuivies par l'homme ou qu'elles sont pensées par Dieu. Seul, Dieu aperçoit par exemple la nécessité inhérente dans la résolution des vérités contingentes à partir du progrès même de la résolution; quant à nous, nous en sommes réduits à conclure à la possibilite d'une proposition si du progrès de sa résolution et de sa règle il nous apparaît qu'aucune contradiction ne peut naître[115].

De ces deux combinatoires, l'une est donc parfaite, dispose de tous les éléments premiers, mais relève de Dieu seul, tandis l'autre ne parvient qu'à des «indéfinibles» pour nous et demeure donc relative à l' imagination, puisqu'elle suppose toujours en soi la priorité du tout par rapport aux parties. Leur superposition, la dualité du réel et de l'idéal n'est pas sans menacer toute la théorie de la représentation que Leibniz avait construite en identifiant les principes de causalité et de correspondance. Certes, nous dit-il, il n'y a point de commune mesure dans le fini entre un nombre rationnel et un nombre irrationnel, pas plus qu'entre une vérité de raison et une vérité de fait; mais on peut imaginer une série non terminée qui établisse cette commune mesure ou une analyse infinie qui supprime cette contingence; car ce caractère interminable est relatif à nous; le passage, pour Dieu, est légitime et il connaît les vérités contingentes comme *a priori* et comme nécessaires[116].

On peut se demander alors si le principe de continuité respecte la ressemblance de l'exprimé et de l'expression. Ce ne peut être le cas que si la Logique de l'idéal — telle qu'elle est pour nous —, rejoint asymptotiquement la Logique du réel, telle qu'elle est en soi. Le problème n'est plus, comme chez Descartes, d'assurer la réversibilité de l'analyse et de la synthèse quand on passe des Mathématiques à la Métaphysique, mais de permettre la transition de l'algorithme à l'intuition. Or cette transition n'est à son tour possible qu'à la condition de dissocier la certitude et l'évidence que Descartes avait confondues[117]. C'est ici que Leibniz se rapproche de Kant:

---

[114] *A Oldenburg*, déc. 1675, *Math. Schr.*, t. I, p. 85; Martin, *op. cit.*, p. 112—113.
[115] *Opusc.* de Couturat, p. 371, 374, 388; Mahnke, *op. cit.*, p. 241; *Meditationes*, *Phil. Schr.*, t. IV, p. 423.
[116] *De scientia universali seu calculo philosophico*, *Phil. Schr.*, t. VII, p. 200.
[117] Belaval, *op. cit.*, p. 362.

celui-là admet tous les degrés de l'ombre et de la lumière dans la connaissance de la vérité; celui-ci reçoit les synthèses indirectes et dynamiques pour plus réelles que les évidences des mathématiques.

A l'évidence cartésienne, qui était une vision, Leibniz substitue donc une opération[118]. Aussi rapproche-t-il l'idée et le jugement, l'entendement et la volonté, que Descartes avait séparés. L'idéal n'est plus de réduire une déduction à une suite ininterrompue d'intuitions, mais de s'assurer de la continuité opératoire présente dans une série et qui figure, pour ainsi dire, dans l'ordre de l'imagination la simplicité des substances par rapport au développement de leurs propriétés[119]. Ainsi, la vision cartésienne est statique, mais la continuité leibnizienne ne saurait se concevoir sans le dynamisme qu'elle postule au principe des êtres ou de leurs images. Sans la restauration du Dynamisme en Physique et en Métaphysique, au principe du mouvement et des monades, on ne saurait concevoir la nouvelle méthode universelle non plus que le pouvoir qu'elle attribue à l'algorithme.

Dès lors, le problème de la passivité de l'esprit ne se pose plus du tout dans les mêmes termes chez Descartes et chez Leibniz. La passivité cartésienne résulte de l'action extérieure d'une cause sur moi: elle est l'effet de ma propre limitation. Au contraire, motivée par l'action idéale des autres substances spirituelles, la passivité leibnizienne devient la cause de ma limitation[120]. A l'idée d'un corps matériel extérieur, qui affecte l'esprit par la présence en lui de sa réalité objective, se substitue la représentation comparée des perceptions monadiques: l'existence du monde extérieur n'est qu' une conséquence de l'existence des autres monades, comme chez Fichte, la position du Non-Moi résulte, en dernier ressort, de l' impératif moral qui me commande de reconnaître l'autonomie des autres Moi.

Aussi, la perception et l'appétition, qui sont les deux qualités des monades et qui dérivent d'une source unique sont entièrement proportionnées l'une à autre, et l'on ne peut pas plus les séparer que l'idée du jugement[121]. Mais la limitation de la connaissance ne s'exprime plus alors, pour employer des termes kantiens, suivant la catégorie de quantité, mais suivant celle de qualité. Elle n'est plus extensive, comme chez Descartes, où certains types d'êtres

---

118 *Phil. Schr.*, t. IV, p. 428; Belaval, *op. cit.*, p. 156.

119 *Phil. Schr.*, t. III,p. 278 *(A de Volder)*.

120 Belaval, *op. cit.*, p. 80—81.

121 Belaval, *op. cit.*, p. 144—145.

nous demeuraient inaccessibles par nature,qu'il s'agisse des transcendantes, de l'infini, des qualités sensibles. Elle devient intensive[122] et admet tous les degrés de la conscience à l'infini. Bref, la force qui est au principe de la monade et de ses qualités est susceptible de tous les degrés de la perfection.

Sans doute cette activité de l'idée demeure métaphysique chez Leibniz et l'on ne saurait la confondre avec l'activité de liaison du divers telle qu'elle apparaîtra dans les catégories kantiennes[123]. Néanmoins, le thème de la représentation qui semblait d'abord purement mathématique, ne s'explique qu'en liaison avec le thème métaphysique de l'activité de l'idée. Pour passer de Leibniz à Kant, il suffira de contester que nous puissions induire la façon dont le réel fonde l'idéal et que nous ayons le droit de passer par ressemblance de la représentation des «phénomènes bien fondés» aux choses en soi.

Aux deux bouts de la chaîne, l'idée est tableau chez Descartes et action du *Je pense* chez Kant. Mais c'est le dynamisme leibnizien et la confusion de la correspondance et de la causalité qui a rendu possible la transition[124].

---

[122] BELAVAL, *op. cit.*, p. 378.

[123] MAHNKE, *op. cit.*, p. 366.

[124] Cet article fait partie d'un livre: *Introduction à la philosophie de l'Algèbre* qui paraitra aux Presses Universitaires de France dans le courant de l'année 1962.

EDITIONSBERICHT

Die kritische Textausgabe der Werke des Johannes Duns Skotus

Von Carolus Balić

In den letzten drei Jahrzehnten ist nicht wenig veröffentlicht worden über die Werke des Johannes Duns Skotus unter dem Gesichtswinkel der Literaturgeschichte und Textkritik. Es möge genügen, an drei Bände zu erinnern *Ratio criticae editionis Operum omnium Ioannis Duns Scoti*, die in Rom erschienen in den Jahren 1939, 1941, 1951. Dann eine Einführung von 300 Seiten *De Ordinatione Duns Scoti, disquisitio historico-critica*, erschienen im ersten Band der Editio Vaticana (1950), und die Einführung *Adnotationes in nonnullas quaestiones circa Ordinationem I. Duns Scoti* im vierten Band (1956)[1]. Aus diesen Veröffentlichungen geht klar hervor,. daß die Skotus-Kommission bestrebt ist, alle Schwierigkeiten vorzulegen und von allen Seiten Rat einzuholen bei der Herstellung eines so gewaltigen Werkes.

I. Die Vorbereitung der kritischen Textausgabe aller Werke des Johannes Duns Skotus

Obwohl selbst den Zeitgenossen des Wadding dessen Ausgabe *Omnium Operum I. Duns Scoti* (Lugduni 1639) keineswegs vollkommen erschien, so hielt man es trotzdem noch im vergangenen Jahrhundert, als die historisch kritische Forschung den Autoren des Mittelalters bereits angepaßt war und man eine kritische Textausgabe vorbereitete für Bonaventura, Thomas, Antonius von Padua und andere, für angebracht, diese erste und einzige Edition aller Werke (in zwölf Bänden gedruckt, in Folio) wieder herauszugeben (in 26 Bänden, in Quart)[2]. Trotzdem konnte es nicht ausbleiben, daß die historisch-kritischen Forschungen, das Studium der Codices und der Bibliotheken ein neues Licht auch auf die literarische Tätigkeit des Doctor Subtilis warfen. Bekannt sind die bahnbrechenden

---

[1] I. Duns Scotus, *Opera omnia*, III, Civitas Vaticana 1950, 1*—329* (auf den Seiten 309—319 findet sich eine reiche Bibliographie über skotistische Fragen); IV, Civitas Vaticana 1956, 1*—48*.

[2] Balic, Ch., *Wadding, the Scotist*, in *Father Luke Wadding, commemorative volume*, Dublin 1957, 486—507.

Studien von Duhem[3], Grabmann[4] und besonders Pelster[5] und Pelzer[6].

Eine eigene Durchforschung der Bibliotheken nach den Werken des J. Duns Skotus begann jedoch erst im dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts und fand ihren Niederschlag in *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Louvain 1927, und dann zusammengefaßt in *Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa*, Sibenici 1934.

Inzwischen wurde im Kolleg St. Bonaventura, Quaracchi, eine besondere Sectio Scotistica begründet, die unter der Führung des hochw. Paters E. Longpré vom Jahre 1927 bis 1938 sich bemühte, Codices unseres Doktors aufzuspüren, sie zu photokopieren und zu interpretieren[7]. Im Jahre 1938 wurde in Rom eine spezielle Kommission zur Ausgabe aller Werke des Joh. Duns Skotus gegründet[8]. Obwohl fast alle Bibliotheken Europas bereits durchsucht waren, faßte diese Kommission den Plan, noch einmal eine ganz systematische Erforschung sämtlicher Bibliotheken von externen Mitarbeitern vornehmen zu lassen. In der gleichen Zeit waren bereits wenigstens zehn interne Mitarbeiter dabei, in täglicher Arbeit die echten Codices, die von den unechten bereits getrennt waren, zu lesen und zu vergleichen.

Obwohl schon bald nach Gründung der Kommission der Krieg ausbrach, konnten doch sowohl die internen als auch die externen Mitarbeiter (unter ihnen besonders P. Ludger Meier[9]) ihren Auftrag mit gutem Erfolg durchführen.

Somit war vor dem Jahre 1950, in dem die ersten zwei Bände der kritischen Textausgabe erschienen, der Stand der Studien der Skotus-Kommission folgender:

1) Fast alle Codices, wenigstens soweit sie einige Bedeutung haben, lagen in Mikrofilmen und Vergrößerungen vor. So hatte die Kommission eine Bibliothek von fast 500 Codices sowohl der Werke des Duns Skotus als auch seiner Vorgänger, Zeitgenossen und auch verschiedener Skotisten.

---

[3] Duhem, P., *Sur les Meteorologorum libri quatuor faussement attribués a Jean Duns Scot*, in *Archivum franciscanum historicum* 3 (1910) 626—632.

[4] Grabmann, M., *De Thoma Erfordiensi auctore grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae*, in *Archivum franciscanum historicum* 15 (1922) 273—277.

[5] Pelster, F., *Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben*, in *Franziskanische Studien* 10 (1923) 1—32.

[6] Pelzer, A., *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*, in *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, V, Louvain 1923, 449—491.

[7] Vgl. *Ratio criticae editionis Operum omnium I. Duns Scoti*, III, Romae 1951, 190—191.

[8] Vgl. *Ratio criticae editionis Operum omnium I. Duns Scoti*, I, Romae 1939.

[9] Vgl. Meier, L., *Iter germanicum scotisticum*, in *Antonianum* 23 (1948) 500 bis 520; ders. *Vier Jahre Skotusforschung in deutschen Bibliotheken*, in *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 60 (1943) 145—167.

2) Es wurde festgestellt, daß fast die Hälfte der Werke, die in der Ausgabe Wadding-Vivès unter dem Namen des Duns Skotus veröffentlicht waren, nicht von ihm sind. Es blieben als authentische Werke übrig: a) *Commentarii in libros Sententiarum* und zwar so, daß — gemäß *Ordinatio* — die Vorlesungen zum liber primus Sententiarum in sechs verschiedenen Formen überliefert wurden; die zum liber secundus in drei, zum liber tertius in fünf und zum liber quartus in zwei Formen. Zu diesen Vorlesungen gehören nicht nur die von Oxford und Paris, sondern auch die von Cambridge. — b) *Commentarii in opera philosophorum*, nachdem als unecht verworfen wurden zwei Kommentare zur *Metaphysik*, ein Kommentar zur *Physik*, ein Kommentar in *Meteora* und verschiedene Werke zur *Logik*. — c) *Disputationes de Quolibet und Collationes*. — d) Zwei Traktate: *De primo principio* und *Theoremata*.

Es war offenbar geworden, daß die alte, traditionelle Meinung betreffs des Vorranges des sogenannten „Opus Oxoniense" (nämlich die *Ordinatio*) auf sehr soliden Fundamenten beruht. Als falsch dagegen erschien, daß „Reportata" so genannt werden, weil sie Wiederholungen aus dem Opus Oxoniense enthalten und daß das Opus Oxoniense „Ordinarium" genannt werde, weil es gewöhnlich gelesen wurde, während andere Werke vernachlässigt wurden. Vielmehr wurden mit dem Namen „Reportata" Vorlesungen benannt, die die Schüler während der Vorlesung mitgeschrieben hatten. „Ordinatio" dagegen bezeichnet ein Werk, das Duns Skotus vorbereitete unter Benutzung anderer eigener Werke, besonders der reportationes oder der quaterni, aus denen er zu Oxford, Paris und Cambridge Vorlesungen hielt. In diesem Werke *Ordinatio* wollte er der Nachwelt eine Zusammenfassung seiner Doktrin hinterlassen.

Die Vorrangstellung der *Ordinatio* vor anderen Werken ist ersichtlich auch aus der Zahl der Codices, in denen sie, beziehungsweise die anderen Werke, auf uns überkommen sind: liber primus *Ordinationis* ist ganz oder teilweise enthalten in 103 Codices, liber secundus in 73, liber tertius in 60 und liber quartus in 79. Liber primus *Lecturae primae* seu Oxoniensis findet sich in drei Codices. Die libri *Reportationum* sind im allgemeinen nur in ganz wenigen Codices auf uns gekommen, die die Zahl fünf nur selten überschreiten. *Quodlibet* findet sich in 66 Codices, *Metaphysica* in 19, *De anima* in 26, *Collationes* in 8, *De primo principio* in 16, *Theoremata* in 4, *Logicalia* in 54 Codices[10], und zwar meist aus dem 15. Jahrhundert.

4) Vor Ausgabe des ersten Bandes hat die Skotus-Kommission — die im allgemeinen zwölf Mitarbeiter zählte — fast zwölf Jahre in harter Arbeit die Codices der Werke des Skotus gelesen und verglichen, besonders die *Ordinatio*, *Lectura* und *Reportatio*. Danach wurde das Ge-

---

[10] Vgl. *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*, in *I. Duns Scoti Opera omnia*, I. ed. Vaticana, 144*—155*. Wir zitieren kurz: *Disquisitio*.

lesene und Verglichene einem kritischen Studium unterworfen. Wir sind dann in folgender Weise vorgegangen: auf großen Bögen, Format 22,5 × 50 cm, haben wir in die erste Linie den laufenden Text eines Codex (für *Ordinatio* Codex A) gesetzt und dann die Varianten anderer Codices angegeben, indem wir Wort für Wort dem Text des Codex der ersten Linie folgten. Für das erste Buch *Ordinatio* haben wir 75 Bände solcher Blätter oder Scheden angelegt, deren jeder etwa 350 Scheden enthält. Für *Additiones magnae* sind es 8 solcher Bände, für „Lectura" 7 mit vier Linien auf jedem Blatt. Für *Reportatio Examinata* sind es 14 Volumen in einem anderen Format.

5) Da die *Ordinatio* de facto auf der *Lectura Oxoniensis* und auf verschiedenen „Reportationes" besonders aus Paris beruht, wurde eine kritische Ausgabe dieser Quellenschriften zugleich mit der *Ordinatio* vorbereitet. Liber primus *Lecturae Oxoniensis* war bereits im Jahre 1942 zum großen Teil zusammengestellt und der Tipographia Vaticana übergeben, wo er heute noch ruht. Nach langem Erwägen der Gründe pro et contra, schien es uns angebracht, die Ausgabe zu beginnen mit der *Ordinatio* und zwar mit dem ersten Buch, das das schwierigste ist. Mit jugendlichem Eifer hat die Skotus-Kommission diese schwere Arbeit angefaßt und die leichteren späteren Zeiten überlassen.

II. Gesichtspunkte für die Erarbeitung des authentischen Textes des Johannes Duns Skotus

„Die Kritik kann nicht durch feste Gesetze bestimmt und eingeengt werden," so sagte vor 30 Jahren Hartmann[11], und selbst der Vater der sogenannten mechanischen Textkritik, Karl Lachmann[12], unterschied in der Ausgabe des Neuen Testamentes mehrere Gewißheitsgrade derselben Lesung: lectio certa, quasi certa, probabilis, dubia, nulla. Jeder weiß, welch schwere und gewiß nicht unbegründete Zweifel man in den letzten Jahrzehnten erhoben hat gegen diese sogenannte „regula ferrea", gegen den Mechanismus selbst und gegen die anscheinend wissenschaftliche und objektive Strenge der genealogischen Klassifikation der Codices[13]. Es würde genügen, einen Vergleich anzustellen zwischen den selbstgeschriebenen Fragmenten der *Summa contra Gentiles* und der ganzen sehr reichen handschriftlichen Überlieferung dieses Werkes, um klar ersichtlich zu machen, daß, wo der selbstgeschriebene Text fehlt, es unmöglich ist für hunderte — um nicht gleich zu sagen tausende — von Worten die erste lectio zu finden, und das trotz aller Theorien de peciis, über Genealogie und trotz Ausschaltung von Codices mit Hilfe des

[11] Hartmann, X., *Ars critica quid sibi habeat propositum et qua utatur ratione*, in *Mnemosyne, Nova series*, LXVIII pars 1 (1920) 227—238.

[12] Vgl. *Ratio criticae editionis Operum omnium I. Duns Scoti*, II, Romae 1941, 34—36.

[13] Ebda, 31—38.

error communis oder der regula ferrea und der Hilfe von Tabellen zum Aufzählen der Varianten[14].

Wenn wir schon nicht einem übertriebenen Idealismus und Optimismus huldigen dürfen, dann darf man aber auch nicht gleich ins entgegengesetzte Extrem fallen, in einen Pessimismus. Man muß vorgehen mit Hilfe der Verbalkritik, sowohl der äußeren als auch der inneren, und indem man sich in vernünftiger Weise der rationellen Kritik bedient. So kann man das Werk vollenden, gewiß ein Menschenwerk, das als solches immer mehr oder weniger unvollkommen bleiben wird. Nach diesen Gesichtspunkten wird die Skotus-Kommission vorgehen in der Ausgabe der Reportationes, der Commentaria in opera philosophorum, der Disputationes und der Tractatus.

Was nun das Hauptwerk anbetrifft, nämlich die *Ordinatio*, folgt die Skotus-Kommission im wesentlichen der mittelalterlichen kritischen Textausgabe dieses Werkes, die bereits einige Jahre nach dem Tode des Duns Skotus erstellt wurde.

Da der Doctor Subtilis dieses Werk nach und nach ausarbeitete und es auch nicht vollenden konnte, sondern es in einigen Teilen unvollendet hinterließ, so wurde nach seinem Tode die Hauptausgabe — das apographum — in der Weise hergestellt, daß man unvollendete Stellen weiß ließ und so einfach viele Noten von Duns Skotus und andere schwierige Texte ausließ. Nach dieser Hauptausgabe, in der auch mannigfache kritische Noten angebracht waren, stellten Rezensoren voneinander abweichende Rezensionen her. So entstanden die Schriften von Alanus, Alnewick, Reading und anderen, die alle irgendwie den Text der *Ordinatio* wiedergeben, aber ziemlich voneinander abweichen[15]. Somit ist es nicht zu verwundern, wenn unter den Schülern und den Zeitgenossen des Duns Skotus selbst ein großes Durcheinander herrschte und man bereits die Frage nach dem authentischen Texte des Duns Skotus stellte. Es mag genügen, an Wilhelm Ockham zu erinnern, der erklärte, er wolle den Text des Duns Skotus ,,Wort für Wort" zitieren[16]. In derselben Zeit wies Johannes von Rodington die Zitation und Interpretation des Duns Skotus von Ockham zurück und rekurriert auf verbesserte Werke, indem er schreibt: ,,Dico quod libri correcti sic habent"[17]. Im Jahre 1320 (also zwölf Jahre nach dem Tode des D. Skotus) spricht bereits Johannes Baconthorp über die Verschiedenheit der einzelnen Exemplare der Werke des Skotus und rekurriert auf ein ,,antiquum exemplar"[18].

---

[14] Ebda; vgl. auch *Ratio criticae editionis*, III, 7—10; 14—16.

[15] Vgl. *Ratio criticae editionis*, II, 54, 58.

[16] W. Ockham, *Sent.* I prol. q. 1, Lugduni 1494, 5va KK.

[17] Ioannes de Rodington, *Sent.* I (Civitas Vaticana, Bibl. Apost., cod. Vat. lat. 5036, f. 152). — Vgl. *Disquisitio*, 259*.

[18] Ioannes de Baconthorp, *Sent.* I d. 4 q. 1, Mediolani 1611, f. 66va.

Bei dieser Sachlage stellten einige Anhänger der Lehre des Duns Skotus die sogenannte „nova Ordinatio" her, andere korrigierten ihr eigenes Exemplar gemäß dem sogenannten „Original"[19]. Andere faßten den vernünftigen und geradezu providentiellen Plan, den Text des allgemeinen Exemplars, nämlich der Hauptausgabe — die bereits vermehrt und überall verbreitet war — mit dem liber Ioannis, der also von Skotus selbst geschrieben war, zu vergleichen. Die Frucht dieser Arbeit ist uns erhalten im Codex A, das ist der Codex 137 der Stadtbibliothek von Assisi[20].

Diese kritische Ausgabe des Codex A ist eine Ausgabe mittelalterlicher Textkritik und als solche ist sie collectitia, conservativa und progressiva. Unechte Texte sind in ihr erhalten, und die Verschiedenheit zwischen diesem Exemplar und anderen Büchern und dem liber Duns Scoti wird gewöhnlich durch drei Punkte angezeigt, die vor und nach einem bestimmten Text, einem Satz oder einem Wort gesetzt werden. Mehrere kritische Noten sind am Rande beigefügt[21].

Nicht authentische Texte werden mit klaren Worten angezeigt: „Non in libro Duns", „Non est in Scoto", „Non in libro Scoti", „Non in Duns", „Non Scotus" usw. Dasselbe bedeutet manchmal eine vertikale Linie, neben den betreffenden Text gezogen. „Illa quae habent lineam rectam protractam" so heißt es, „non sunt in libro Scoti". Dasselbe zeigt ebenfalls der Satz an „Pro hoc album in libro Scoti". Duns Skotus ließ nämlich manchmal eine Stelle frei, die dann von der handschriftlichen Tradition mit einem unechten Text ausgefüllt wurde, so wenigstens bei der *Ordinatio*. Ist aber ein freigelassener Text nicht ausgefüllt worden durch einen anderen Text, dann heißt es: „Hic deficit in omnibus libris et est album in libro Scoti", oder auch: „Hic album in libro Scoti"[22].

Der größte Teil der kritischen Noten aber betrifft Additionen, die von Duns Skotus selbst hinzugefügt worden sind. Um diese anzuzeigen, bedient sich der Herausgeber im allgemeinen folgender Ausdrücke: „Scotus extra", „Scotus extra manu sua", „Extra de manu Scoti". Dagegen werden Stellen, die von Scotus selbst ausgemerzt wurden, mit folgenden Phrasen bezeichnet: „Vacat Scotus", „Vacat, sic in libro Duns", „Istud cancellavit Scotus"[23].

Mag der Herausgeber des Codex A auch einige dieser kritischen Noten bereits in dem Exemplar, das er kritisch untersuchte, vorgefunden haben — (er sagt von seinem Exemplar: „Ab isto loco bene habeas secundum correctiones Scoti, fere ubique"[24]) — so vergleicht er trotzdem wiederum sein Exemplar mit dem liber Duns Scoti und anderen Aus-

[19] Vgl. *Disquisitio*, 240*—258*.
[20] Ebda, 259*—270*.
[21] Ebda, 13*—28*.
[22] Ebda, 261*.
[23] Ebda, 261*—262*.
[24] Ebda, 264*—265*.

gaben, wie es klar ersichtlich ist aus folgenden Ausdrücken: „Sic Scotus (scilicet ‚percipit‘), communes libri ‚participat‘, sed male, ut videtur“, „Illae propositiones cum litteris reducuntur sic in multis libris ad conclusionem, sed non in Scoto“ und, wie wir schon vorher sahen: „Hic deficit in omnibus libris et est album in libro Scoti“[25]. An verschiedenen Stellen wird das Abweichen vom liber Duns Scoti auch in ganz geringfügigen Dingen angegeben: so heißt es zum Beispiel bei dem Worte „notitia“, „liber Duns ‘notitiae’“; bei einer ‘6’ heißt es; „Scotus ‘5’“. Ein anderes Mal wird bei einer Propositio, die zwischen den Zeilen geschrieben steht, gesagt: „Scotus interlinealiter“. An einer anderen Stelle heißt es bei den kaum lesbaren Worten „va“ und „cat“, womit eine Propositio eingeklammert wird,: „Istud parvum ‘Vacat’ est supra lineam in libro Scoti, sed cancellatur“[26], und so weiter.

Es kann also nicht daran gezweifelt werden, daß die Skotus-Kommission ein Werkzeug der allergrößten Bedeutung zur Verfügung hat, nachdem das autographum und auch das apographum verlorengegangen sind. Der Herausgeber suchte nämlich nicht nach den Ausgaben des Alanus, Alnwick, Reading oder anderer[27], sondern nach dem liber Duns selbst sein Exemplar mit größter Vorsicht zu korrigieren und das, wie bereits gesagt, fast überall.

Und trotzdem, um nun auf unser Hauptproblem zurückzukommen, nämlich die Auffindung des authentischen Textes des Duns Skotus, würde man sich sehr irren mit der Annahme, die Aufgabe der Skotus-Kommission reduziere sich auf eine bloße Geduldsarbeit, nämlich die mechanische Reproduktion des Codex A. Zunächst ist dazu zu bemerken: Der Codex A ist nicht das Exemplar, das der Herausgeber selbst nach der Handschrift korrigiert hat, sondern eine Abschrift. Das wird klar aus den kritischen Noten des Codex A, in denen der Herausgeber bei verschiedenen Texten von einer Stellung spricht, die sie in seinem Buch tatsächlich nicht haben[28]. Da jede Abschrift von Irrtümern behaftet ist, darf es nicht Wunder nehmen, wenn auch der Abschreiber des Codex A dieser Irrtumsmöglichkeit unterworfen war. Ermüdet durch die Überfülle der Noten und den chaotischen Zustand des Werkes, das er abschreiben mußte, hat der Abschreiber nicht immer die Befehle, Zeichen und die gemäß dem liber Duns gemachten Korrekturen ausgeführt — ja, manchmal hat er die Befehle des Herausgebers nicht einmal verstanden.

Weiter konnten viele Abkürzungen im Urtext in verschiedener Weise gelesen werden, so daß im Codex A sich oft zwei Lesungen finden. Somit waren wir gezwungen, die ganze handschriftliche Tradition zu

---

[25] Ebda, 263*.

[26] Ebda, 263*; 266*—267*.

[27] Im Codex 66 der Merton-Bibliothek in Oxford sind die Korrekturen nach dem Liber Alani: „hic fuit correctio manu eius“ (= Alani), f. 76va; „Sic in libro Alani: vel duplex necessitas...“ (f. 70va).

[28] Vgl. *Disquisitio*, 262*—263*.

vergleichen und zu prüfen und zu suchen, welche Lesung dem Kontext und der Intention des Autors entspricht. Wo aber keine dieser Lesungen einen vernünftigen Sinn ergibt, greifen wir selbst mit Hilfe der Paläographie auf die Abkürzung der Urschrift zurück. Bei diesen Gelegenheiten konnten wir feststellen, daß sowohl die editio princeps als auch der Herausgeber des Codex A verschiedene Abkürzungen der Urschrift falsch gelesen und auch die Abkürzung nicht bewahrt haben und so an diesen Stellen der Nachwelt Falsches überliefert haben. Es ist auch zur Genüge bekannt, daß selbst der beste Paläograph und der schärfste Verstand dieselbe Abkürzung verschieden liest, je nachdem der Sinn es verlangt. Es ist bestimmt nicht ohne Bedeutung, wenn unsere Codices an derselben Stelle dieselbe Abkürzung so lesen: natura, nulla, nata, neutra und nota[29]! Wenn auch der Herausgeber des Codex A zuweilen mit anderen Codices in einen error communis fällt, so ist das nicht zu verwundern, da er selbst in einem solchen Fall — volens aut nolens — die Abkürzung der Urschrift so las, wie er es in dem Exemplar, das er korrigierte, vorfand. Es besteht zudem immer die Gefahr, zu irren, wenn ein Codex mit einem anderen verglichen wird, falls der Vergleich nicht zwei bis drei Mal wiederholt wird.

Wenn endlich für Ausgaben ganz allgemein jene goldene Regel gilt: „Da Codicem probe interpunctum, commentarii iusti vicem habebit", dann wird man unschwer erkennen, daß es nicht so sehr einer großen Geduld, als vielmehr eines scharfen Verstandes und der Intuition bedarf, um den Sinn des Doktor Subtilis recht zu verstehen und mit Hilfe der Interpunktion zu interpretieren.

III. Aufteilung und Anordnung des Textes und der kritische Apparat

Albertus Cim bemerkt sehr treffend: „Werke, die im Großformat gedruckt sind, werden nicht gelesen sondern nur durchgeblättert"[30]. Die Skotus-Kommission nun veröffentlicht ihre Ausgabe gerade, damit sie gelesen wird, und zwar mit Bewußtsein und Kritik. Aus diesem Grunde haben wir das Quart-Format gewählt und die Bände nur so umfangreich werden lassen, daß sie bequem und ohne besonderen Apparat gehandhabt werden können. Jeder Seite ist der kritische Apparat der Varianten, Quellen und Zeugen beigefügt, damit der Leser bei zweifelhaften oder verwickelten Stellen Sicherheit oder bei sehr schwierigen Texten eine Hilfe finden kann.

Es gibt keine Zeile — um nicht gleich zu sagen: kein Wort — ohne Varianten. Damit diese nun bequem im Apparat Platz finden, ist der

---

[29] Es handelt sich um die vieldeutige Abkürzung ñ. Wenn der Sinn leicht ist, wird sie in ein und derselben Weise ausgelegt; ist er hingegen schwierig, so legt jeder diese Abkürzung nach eigenem Gutdünken aus.

[30] Cim, A., *Le livre*, III, Paris 1906, 116.

Raum so aufgeteilt, daß die Zeilen etwa 55 Buchstaben enthalten, von Zeile zu Zeile ein genügender Zwischenraum und ein breiter Seitenrand besteht[31].

Die Distinctiones werden nicht nur in quaestiones unterteilt, sondern auch in partes, wo dieses der Intention des Duns Skotus entspricht. Um das Zitieren zu erleichtern, sowohl für neue Zitate als auch zum Auffinden der alten, wurde am Rande eine fortlaufende Numerierung der Distinctiones angebracht und zugleich die Numerierung der Ausgabe von Wadding[32], die während dreier Jahrhunderte in Gebrauch war.

Es ist unsere Aufgabe nicht, eine sogenannte diplomatische, sondern eine kritische Ausgabe herzustellen, und zwar die eines Werkes, das in Hunderten von Codices und verschiedenen Auflagen auf uns gekommen ist. Außerdem werden im kritischen Apparat Varianten, Rasuren und die geringfügigsten Kleinigkeiten dieser Art verzeichnet. Wenn wir nun für all diese Dinge im Text selbst die entsprechenden Zeichen anbringen würden, dann würden diese im allgemeinen von den Theologen und Philosophen doch nicht gelesen oder als unnützer Ballast betrachtet werden. Darum haben wir die kritischen Zeichen im Text selbst auf ein Minimum beschränkt und zwar auf drei: das eine zeigt Stellen an, die vom Autor selbst dem alten Text hinzugefügt worden sind; die anderen beiden zeigen nur Titel an, die von uns selbst oder den Abschreibern hinzugefügt worden sind. Es soll bei dieser Gelegenheit auch darauf hingewiesen werden, daß diese Titel immer und überall mit anderen Typen als der Text des Autors gedruckt sind, so daß sie, selbst wenn die beiden Zeichen nicht hinzugefügt wären, doch sofort unterschieden werden könnten; denn alles, was im Texte mit größeren oder kleineren Typen als die gewöhnlichen — das heißt corpus 12 — gedruckt ist. stammt nicht vom Autor[33].

Was die Form der verschiedenen Zeichen und die Anordnung des kritischen Apparates selbst anbetrifft, ist kurz folgendes zu sagen: Trotz aller guten Ratschläge und Versuche von Krumbacher[34], Stählin[35], Havet[36], Siemenski[37] und der Unio Academica Internationalis[38], ist

---

[31] *Disquisitio*, 285*.

[32] Ebda, 284*—286*.

[33] Ebda, 289*.

[34] Krumbacher, K., *Miscellen zu Romanos*, in *Abhandlungen der philologisch-philosophischen Klasse der Königl. bayr. Akademie der Wissenschaften*, 24 (1099) 122.

[35] Stählin, O., *Editionstechnik*², Leipzig 1914, 3, 13.

[36] Havet, L., *Manuel de critique verbale appliqu´e aux textes latins*, Paris 1911.

[37] Siemenski, I., *Les symboles graphiques dans les éditions critiques des textes*, Varsovie 1927.

[38] Bidez, J. et Drachmann, A. B., *Emploi des signes critiques. Disposition de l'apparat dans les editions savantes de textes grecs et latins. Conseils et recommandations.* Edition nouvelle par A. Dellatte et A. Severyns, Bruxelles-Paris 1938. — Siehe die scharfe Kritik Knoches in *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1940, 518.

bisher noch kein entsprechendes rationelles, für alle annehmbares System gefunden worden. Darum ist die Skotus-Kommission in diesem Punkte ihren eigenen Weg gegangen, indem sie, was am Überkommenen gut und brauchbar war, übernahm, was aber unvollkommen und fehlerhaft war, zur gewünschten Vollkommenheit führte.

So haben wir zum Beispiel runde und eckige Klammern als kritische Zeichen nicht angewandt, sondern diesen Zeichen ihre in der Literatur allgemein zukommende Bedeutung belassen, nämlich als vom Autor selbst gebrauchte Zeichen, um Texte nach seiner eigenen Wahl einzuklammern[39].

Im kritischen Apparat wird einiges durch Abkürzungen ausgedrückt, zum Beispiel: add., om., praem., rep. usw,; anderes durch verschiedene Zeichen nach dem System von Wordsworth-White[40] und Dom Quentin[41], das von der Skotus-Kommission weiter entwickelt wurde[42].

Von nicht geringerer Bedeutung ist die Einteilung der Zitationen in zwei Serien, nämlich in fontes und testimonia. Zur ersten Serie gehören die allegationes explicitae, das sind Zitationen, von denen es genügend feststeht, daß der Autor sie als eigentliche Zitationen anführen wollte. Zur zweiten Serie gehören die allegationes implicitae, das sind Texte, die vom Autor nicht durch ein äußeres Zeichen gekennzeichnet sind, wie zum Beispiel Verweise und Erklärungen dunkler Stellen und andere Erläuterungen[43].

IV. Heutiger Stand der Ausgabe

Nachdem die Bibliotheken zu wiederholten Malen erforscht, die Codices photographiert und zum großen Teil gelesen sind, hat die Skotus-Kommission in täglicher Erfahrung zu ihrer Zufriedenheit feststellen können, daß die Gesichtspunkte, nach denen die *Ordinatio* herausgegeben wird, richtig sind. In Zukunft wird sie mit Gottes Hilfe, zwar immer langsam, aber doch schon ein wenig schneller voranschreiten können. So kann in zwei oder drei Jahren der fünfte und sechste Band herausgegeben und damit die Herausgabe des liber primus *Ordinationis* zu Ende geführt werden. In diesem liber primus *Ordinationis* sind fast die ganze Philosophie des Duns Skotus und seine Hauptheorien enthalten: de distinctione formali, de univocatione entis, de cognoscibilitate et demonstrabilitate existentiae Dei, de relatione inter caritatem et gra-

---

[39] Vgl. *Disquisitio*, 289*.

[40] Wordsworth-White, *Novum Testamentum D. N. I. Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi*, pars prior, IV, Oxonii 1889—1898, p. XXXIV.

[41] Dom Quentin, H., *Biblia sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem* . . ., Romae 1926. — Vgl. Balić, C., *La tecnica delle edizioni critiche*, in *Il libro e le biblioteche* (*Bibliotheca Pont. Athenaei Antoniani*, V), Romae 1950, 210.

[42] Vgl. *Disquisitio*, 294*.

[43] Ebda, 297*—298*.

tiam usw. Weil im liber primus *Ordinationis* oft auf die *Lectura Oxoniensis* und auf die *Reportatio Examinata* verwiesen wird, wird deren Herausgabe folgen. Seit Jahren ist diese Ausgabe schon vorbereitet.

Von größter Schwierigkeit ist es, die Anmerkungen des Duns Skotus, die er im allgemeinen zu seinem privatem Gebrauch gemacht hat, zu ordnen, und zwar sowohl dem Sinne nach, als auch der Stelle nach, der sie zuzuweisen sind. Während im siebzehnten Jahrhundert Hugo Cavellus — dem Wadding sehr treu folgt — solche Schwierigkeiten sehr leicht löste, indem er einfach erklärte: ,,Delevimus . . . additiones multas, quarum nonnullae videbantur inintelligibiles, aliae malam doctrinam continebant''[44] — läßt die Skotus-Kommission nichts unversucht, um auch das geringste der Fragmente, die Skotus mit eigener Hand geschrieben hat, zu retten und mit Erläuterungen versehen herauszugeben. Das ist gewiß eine ungeheure Arbeit und sie verlangt ein langes Studium, das sich über Monate und Jahre hinziehen kann, da es oft notwendig ist, lange und verwickelte Fragen genau zu erforschen und im Gedächtnis zu behalten.

Wie aber eine solche zielstrebige Arbeit mit Erfolg gekrönt werden kann, geht aus folgendem Beispiel hervor: Wir haben allein wegen zweier Abkürzungen, nämlich: ,,art. cant.'' und ,,q. cant.'' eine lange Untersuchung angestellt. Diese Untersuchung führte zur Auffindung von verschiedenen Dingen, die für die Geschichte der Scholastik gewiß nicht ohne Interesse sind: als erstes wurde die *Reportatio Cantabrigiensis* Duns Scoti gefunden, weil er sie selbst in der *Ordinatio* zitiert und weil ,,Duns Scotus floruit Cantabrigiae''[45]. So ist ein lang gesuchtes Werk gefunden worden. Zweitens wurde der liber primus Sententiarum Henrici de Harcley gefunden, weil Skotus ihn in der Ordinatio zitiert. Drittens wurde festgestellt, daß eine Reportatio, die unter dem Namen des Duns Skotus lief, nicht von ihm ist, sondern der liber primus Sententiarum Henrici de Harcley selbst, der in vielen Punkten der *Reportatio Cantabrigiensis* folgt und so Anlaß gab, daß sein Werk bis heute Duns Skotus zugeschrieben wird. Viertens wurde festgestellt, daß der zweite Teil desselben Codex, nach dem liber primus Sententiarum Henrici de Harcley, nicht mehr ein Werk von diesem, sondern eine Schrift des Duns Skotus enthält, nämlich den secundus liber Reportationis. Fünftens wurde auch aufgefunden der secundus liber Sententiarum Henrici de Harcley, der entweder dem Wilhelm von Ware zugeschrieben wurde oder dessen Autor ganz unbekannt war[46]. Sechstens wurde unter anderem noch festgestellt, daß die oben genannten Bücher des Henricus

---

[44] Ebda, 138*; *I. Duns Scoti, Opera omnia*, ed. Vivès, VIII, 4.

[45] Vgl. Oxford, Bibl. Merton College, cod. 66 (f. 120vb): ,,Haec de Ordinatione venerabilis fratris Ioannis Duns, de Ordine Fratrum Minorum, qui floruit Cantabrigiae, Oxonii et Parisius . . .''.

[46] *Adnotationes ad nonnullas quaestiones circa Ordinationem I. Duns Scoti*, in *I. Duns Scoti Opera omnia*, ed. Vaticana, IV, 1*—10*.

de Harcley fast ganz von Gonterus, einem typischen Plagiator, abgeschrieben worden sind, und zwar wörtlich, ohne irgend eine Bemerkung über den Autor. Diese Entdeckungen, bei denen die eine Anlaß war zur Auffindung der anderen, sind Früchte der oben genannten genauen Untersuchung der Abkürzungen[47]. Die Richtigkeit dieser unserer Entdeckungen wurde bestätigt durch die Auffindung eines neuen Codex in einer Bibliothek in Piemont, der dasselbe Werk des Henricus de Harcley enthält, wie uns freundlicher Weise Herr F. Stegmüller mitteilte[48].

Weiter ist es sehr schwierig, die Zitationen der verschiedenen Autoren, die Duns Skotus in der *Ordinatio* heranzieht, aufzufinden. So weit es sich um die antiken Philosophen und die Patristik handelt, jedenfalls in Bezug auf ihren Namen und das Werk als solches, ist es noch leicht, da Skotus gewöhnlich wenigstens eins angibt. — Die Fälle, in denen der Doktor Subtilis den Text des Origenes zitieren will, tatsächlich aber die Worte des Henricus Gandavensis anführt, so daß in der Zitation von dreizehn Worten nur eins von Origenes ist[49], sind glücklicher Weise selten. — Weil aber diese herangezogenen Texte oft nur dem Sinne nach und ganz kurz zitiert werden, ist es trotzdem sehr schwer, ihren genauen Ort festzustellen, ganz besonders bei Texten von Aristoteles. Ständen nicht die Werke des Henricus Gandavensis und die früheren Werke des Duns Skotus, wie *Lectura* und *Reportatio*, zur Verfügung, würde sicherlich ein Fehler unterlaufen. Dasselbe ist zu sagen von den Zitaten aus den Werken der Scholastiker, bei denen fast nie der Name oder das Werk genannt werden, vielmehr einfach gesagt wird: „quidam dicit“, oder „dicit quidam doctor“ oder auch „dicit alibi, quaere eum ibi“. Wenn man da nicht vorher genau die Doktrin der einzelnen Scholastiker kennt, ist es nicht möglich herauszufinden, auf welchen Doktor das Zitat anspielt, und nur durch diese genaue Kenntnis kann die Verwechslung ähnlicher Stellen vermieden werden. In diesem Punkte nämlich irrten unsere Codices und Ausgaben oft, indem sie etwas ähnliches, aber nicht das, was Duns Skotus intendierte, bei Adam, Ware und anderen sahen. So glaubte man auch die Meinung des Henricus Gandavensis bei Thomas zu finden, der diese gewiß nicht vertreten hat[50]. Darüber braucht man sich aber nicht zu wundern, gab es doch im Laufe der Geschichte

---

[47] Vgl. *Adnotationes*, 1*—8*.

[48] Casal Monferrato, Bibl. Seminarii dioecesani, cod. B 2.

[49] Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n. 123 (I 87, 1); *Disquisitio*, 277*.

[50] In der *Ordinatio* I, d. 13 bringt sie Skotus als vierte Meinung zu der Frage, wodurch die Emanationen sich unterscheiden. In der Vivès-Ausgabe (IX 892a) heißt es auf dem Rande: „D. Thomas 1. p. q. 27 art. 4 in solutione argumenti primi“. Es handelt sich um eine Lehrmeinung, deren Formulierung — weil niemals damit zufrieden — Duns Skotus *dreimal* verändert hat, und zwar erheblich hinsichtlich der Einkleidung, nämlich in der Lectura, in der Reportatio und in der *Ordinatio*. In der *Ordinatio* ist die Fassung kurz, beträgt nur zwei Zeilen. Wenn man die drei Stellen vergleicht, ergibt sich, daß es sich um die Meinung Heinrichs von Gent handelt, *Summa*, a. 60 q. 2 in corp. (II f. 163E) und ad 1 (f. 163F), und

niemanden, der sich darum gekümmert hätte. Daher werden auch uns einige dieser „quidam doctor" wohl immer unbekannt bleiben, falls das Glück uns nicht doch noch günstig ist, und wir das eine oder andere ihrer unbekannten Werke auffinden, soweit diese nicht einfachhin verloren gegangen sind!

Von nicht geringerer Bedeutung sind mannigfaltige Verbindungen, die die Skotus-Kommission fand und bezeichnete, die zum Verständnis des Textes des Skotus nützlicher und wertvoller erscheinen als die Scholien und Kommentare der Wadding-Ausgabe; denn sie befassen sich gewöhnlich gerade mit den Dingen, vor denen die Kommentatoren flohen und die sie nicht anzurühren wagten. Dieses Urteil stützt sich auf unsere tägliche Erfahrung, so daß wir uns hierbei nicht um die Autorität der Kommentatoren zu kümmern brauchen. Wenn jemand aber diese konsultiert, wird er nicht weniges finden, was unseren Worten widerspricht. Das nimmt jedoch nicht wunder, wenn man bedenkt, daß uns viele Hilfen zur Verfügung stehen, die die Kommentatoren nicht hatten und auch nicht haben wollten. Wenn selbst Kajetan betreffs einer Meinung sagt, es sei lächerlich, daß diese vom hl. Thomas sein könnte, dann hat er das nicht recht verstanden, denn wenn er das Quodlibet des Thomas von Sutton gelesen hätte, würde er wohl schweigen[51].

Man darf auch nicht vergessen, daß uns sieben Jahrhunderte von den Scholastikern trennen und wir weit von ihrer Mentalität entfernt sind, so daß schon aus diesem Grunde ihre Ausdrucksweise für uns immer schwierig bleibt und oft auch durch keine Interpunktion erleichtert

q. 3 in corp. (f. 164S—165V), und a. 54 q. 5 in corp. (f. 90Q—S). Und zwar darum, weil Duns Skotus in der Reportatio (*Rep.* I A d. 13 n. 14) die Meinung in der längeren Form hat, aus der hervorgeht, daß es die Meinung Heinrichs von Gent ist. Diese Form der *Reportatio* bringt Duns Skotus zusammenfassend in der *Ordinatio*. Es geht also nicht um die Meinung des Aquinaten, noch hat Duns Skotus ihn überhaupt im Auge, obwohl nicht geleugnet werden kann, daß Heinrich von Texten des Thomas inspiriert ist.

[51] In der *Ordinatio* I, d. 13 (Viv. IX 886b) bringt Duns Skotus in zwei Zeilen eine Meinung (in seiner Reihenfolge die zweite). Hierüber sagt Caietanus (IV 381b, n. XXIX): "In responsione ad septimum, adverte quod ex istis verbis videtur elicitum quod, apud s. Thomam, emanationes divinae distinguuntur per hoc quod una est ab uno, altera vero a duobus, ut in XIII distinctione primi Scotus attulit. Sed re vera ista dicta distant sicut caelum et terra, dicere quod differentia sit ‚quia una est ab uno, et alia a duobus suppositis': et dicere quod differentia est ‚quia una est a Patre solum, alia vero a Patre et Filio'. Ibi enim sola differentia inter unitatem et pluralitatem suppositorum pro causa redditur; quod est ridiculum; contra quod et laboravit Scotus. Hic autem ordo originis inter eas pro causa redditur. Hoc enim verba illa important". — Duns Skotus aber formt die Meinung so: „Alio modo ponitur istas productiones distingui per hoc quod una productio ab una persona, et alia a duabus personis". Wenn Duns Skotus sagt „est ab", so will er damit sagen ‚principiatur seu originatur'. Caietanus wollte das ‚ab' nicht verstehen, ja er verbiegt den Sinn, wie aus dem folgenden Text des Duns Skotus hervorgeht, in dem er die vorgenannte Meinung bekämpft; wir glauben aber nicht —

werden kann. Wenn dieses schon ganz allgemein für die Werke der Scholastiker gilt, wie viel mehr für den Doktor Subtilis, von dem das General-Kapitel des Ordens im Jahre 1500 sagt, seine Ausführungen überschritten den gewöhnlichen Verstand. Nicht ohne Grund wurde er von seinen Zeitgenossen selbst mit dem Titel ,,Doctor Subtilis" ausgezeichnet.

Die Ausgabe der *Ordinatio* Duns Scoti, so wie sie von der Skotus-Kommission erarbeitet wird, hat fast ganz allgemein bei den Gelehrten volle Anerkennung gefunden. Zu ihnen gehören die Männer, die sich durch viele Jahre hindurch mit skotistischen Studien befaßten, wie: Gilson[52], Pelster[53], Pelzer[54], Carreras Artau[55], Müller[56], Geyer[57].

---

wenigstens kennen wir kein Beispiel — daß Skotus gleich einem Don Quichote gegen Lächerlichkeiten ankämpft.

Bei Vivès (886b) heißt es am Rande: ,,D. Thomas 2 p. quaest. 36 art. 2 in solut. ult. ar. et q. 27 a 4". Auch wenn es um die Meinung des Thomas geht (*Sent.* I d. 13 q. 1 a. 2 in corp. (ed. Parmen. VI 105b—106a); *S. theol.* I q. 36 a. 2 ad 7 (IV 378b); *S. contra gent.* IV c. 24 (XV 92ab)), so hat jedoch Duns Skotus nicht den Aquinaten im Auge, sondern Thomas von Sutton, *Quodl.* IV q. 2 in corp. et ad 2 (cod. Oxon. coll. Merton 138, f. 209rb—va (ed. Schmaus, *Beiträge* XXIX II 67—70)); das ergibt sich klar aus der Tatsache, daß Skotus in derselben Quästion noch zwei andere Meinungen des Thomas von Sutton anführt, nämlich die erste und siebte. Sutton bringt kommentierend (obgleich er den Autor nicht nennt) Stellen des hl. Thomas *Sent.* I, aus der *Summa*, aus der *Summa contra gentiles* und auch aus *De potentia*, manchmal auch ziemlich wörtlich. Sutton vertritt hier die Meinung, die Emanationen unterschieden sich ,,per principia", nämlich ,,per principia relativa quae producunt personas emanantes"; überdies: ,,ex parte principiorum... est distinctio realis secundum ordinem originis... Distinctio emanationum in divinis, quarum una dicitur esse per modum naturae et alia per modum voluntatis, est distinctio per principia secundum quemdam ordinem originis (quia illa quae est per modum naturae,est tantum ex una persona..., illa vero quae est per modum voluntatis, est ex duabus personis...), et ita in idem redit quod dicitur esse distincto secundum quod una processio est per modum naturae et alia per modum voluntatis, et quod dicitur quod una est ab una persona et alia a duabus personis... Generatio est emanatio ab una persona, processio vero est a duabus, quia licet in creaturis non sit distinctio processionum secundum speciem per hoc quod est, esse ab uno vel a duobus principiis, tamen in divinis necesse est hoc esse; cuius ratio est quia omnia quae realiter distinguuntur in divinis, distinguuntur per relationes originis". — Thomas, *Sent.*I sagt: ,,Est in divinis aliqua processio secundum quam una persona procedit ab una...; item, est aliqua processio in divinis quae est simul a duobus..., et haec distinguitur a prima secundum originem". An anderen Stellen sagt er ähnliches.

[52] Vgl. *Bulletin thomiste* 8 (1955) 115.

[53] Vgl. *Archivum franciscanum historicum* 44 (1951) 215.

[54] Vgl. *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 988; *Scholastik* 27 (1952) 246 bis 247; ebda, 30 (1955) 591—592.

[55] Vgl. *Revista de filosofia* 10 (1951) 717—728.

[56] Vgl. *Divus Thomas* (Freib) 30 (1952) 119; *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956) 232ff.

[57] Vgl. *Franziskanische Studien* 33 (1951) 301.

Trotzdem hat es nicht an Leuten gefehlt, denen es gefiel, über gut gesicherte und genügend bewiesene Dinge Mutmaßungen und Hypothesen anzustellen, als ob die Skotus-Kommission an diese Möglichkeiten nicht gedacht hätte. Diese hat zu wiederholten Malen solche Hypothesen untersucht, aber immer mit vollkommen negativem Erfolg, so daß sie in Zukunft sich nicht mehr darum kümmern wird. Ein skotistischer Schriftsteller des siebzehnten Jahrhunderts sagt treffend: „Eo nempe occurrit humana caecitas ut quae uni sunt clara, alteri sunt plane obscura"[58].

Wenn jemand glaubt, die Skotus-Kommission ziehe überflüssige Codices heran und verzeichne unnötige Varianten, so lassen wir jeden bei seiner Meinung. Uns jedenfalls scheint es im Falle der Skotus-Ausgabe besser zu sein, durch ein „zu viel" als durch ein „zu wenig" zu fehlen. Hierbei bewegt uns vor allen Dingen die Absicht, späteren Generationen die Qualen, die im Moment die Skotus-Kommission erleidet, zu ersparen, nämlich die zahlreichen Codices des Skotus lesen und interpretieren und die vielen Varianten sammeln und vergleichen zu müssen.

Hier ist der 1957 auf der Mediävistentagung in Köln gehaltene Vortrag wortwörtlich und ohne Änderungen wiedergegeben. Inzwischen ist der fünfte Band der Opera Omnia des Joh. Duns Skotus, der damals in Vorbereitung war, bereits erschienen, während der sechste, mit dem der Liber I der Ordinatio vollständig ist, sich im Druck befindet. Außerdem sind der Prolog und die ersten sieben Distinktionen der Lectura Oxoniensis (die in diesem Vortrag gegen Ende des Paragraph I erwähnt wird) im Band XVI dieser Opera Omnia publiziert, und die Vorbereitungen zum zweiten Teil (Dist. 8 bis 48) dieses Werkes, das bisher noch nie ediert worden ist, sind ebenfalls schon weit gediehen. Man sieht also, die Skotus-Kommission schreitet in normalem Rhythmus vorwärts, indem sie alle zwei Jahre einen Band herausgibt von einer Edition, die sicher nicht zu den leichtesten gehört!

Rom, 22. August 1961 *P. K. B.*

---

[58] Vgl. Fr. Dominique de Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVII e siècle*, in *Etudes franciscaines* 25 (1911) 282.

REZENSIONEN

Neal Ward Gilbert, *Renaissance Concepts of Method.* New York, Columbia University Press, 1960. XXVI, 255 S. 6.00 $.

Das Verständnis der Renaissancephilosophie hat lange Zeit eines für ihre Beurteilung richtungweisenden Maßstabes entbehrt. Denn entwicklungsgeschichtlich erscheint sie leicht als vulgäres Fortleben antiker und gelegentlich scholastischer Geistigkeit. Und systematisch gilt ihre vielfach rhetorische und subjektivistische Lehre entweder als seichte Banalität oder als unfruchtbare, an den eigentlichen Sachproblemen vorbeigehende Spekulation. Vorzügliches Interesse haben deswegen zumeist nur die neben der derzeit herrschenden Schulphilosophie aufkommenden, mehr ihres Einfallsreichtums als ihrer sachlichen Gewichtigkeit wegen beachteten subjektiven Denker gefunden. Das tragende Fundament jener Renaissancephilosophie aber ist bis heute weithin unbeachtet geblieben. Deren Grundton wird weithin von einer lautstarken Absage an alle scholastische Doktrin überlagert. Aber wie allenthalben in der Philosophiegeschichte ist diese Kritik nicht der Inhalt sondern nur der Boden für eine neue systematische Begründung der Philosophie. Dabei sucht sie jedoch das System der Scholastiker weniger durch ein neues System als durch eine neue Systematik zu ersetzen. Müde der doktrinären scholastischen Sachdiskussion fragen die Humanisten im positiven Teil ihrer Lehre zumeist nicht nach der sachlich richtigen Lösung der einzelnen Probleme sondern nach dem Verfahren, auf Grund dessen diese überhaupt diskutiert werden können. Positiver Kern dieser Philosophie ist damit weniger eine neue Doktrin als eine grundsätzliche Klärung der aller Wissenschaft zugrundeliegenden Methode.

Eine umfassende, auf breitem Quellenstudium gründende Darstellung des reich verästelten Methodenproblems der Renaissance liefert erstmals Gilberts Monographie. Darin untersucht er 1. die antiken Quellen der Methodenlehre, 2. den Begriff der Methode, 3. die Einflüsse der Methodologie auf die verschiedenen Wissenschaftsgebiete, 4. die Methodenlehre bei den humanistischen Dialektikern, 5. bei Ramus, 6. in dessen Schule, 7. in der Schule von Padua, 8. bei den übrigen italienischen Aristotelikern, 9. in England und 10. in Deutschland.

Wiewohl darin die behandelten Lehrstücke zumeist sorgfältig analysiert sind, empfiehlt sich eher eine systematisch-kritische denn eine bloß referierende Besprechung des Buches. Denn erstens betont Gilbert

allzu sehr die Bedeutung der philologisch-humanistischen gegenüber der philosophisch-aristotelischen Seite des Problems. Demzufolge ist wohl die am Rande der Philosophie aufkommende Darstellungs-, nicht aber die nun als deren Kernstück aus der Problematik der Analytica posteriora hervorgegangene Beweismethode hinreichend behandelt. Demzufolge ist u. a. die aus der Verbindung aristotelischer, galenischer und averroistischer Lehrstücke entstandene Theorie der Beweisarten bei den italienischen Aristotelikern systematisch nicht voll ausgewertet. Zweitens bedingt die Seltenheit mancher selbst in europäischen Bibliotheken kaum greifbarer zeitgenössischer Bücher das Fehlen einiger die breite Fülle des Materials wesentlich modifizierender Theorien.

Die hauptsächlichen antiken Quellen der Methodenlehre sind Platon, Aristoteles und Galenus für die Ausbildung der eigentlich logischen Lehrstücke der Analysis und Synthesis sowie der Definitions- und Einteilungstechnik einerseits, sowie Cicero für die Ausdeutung der Logik als Methode wissenschaftlicher Darstellung andererseits. Daneben ließe sich noch etwa Quintilians spezielle Methode der Geisteswissenschaften als Vorbild gleichgerichteter moderner Unternehmungen nennen. Systematisches Kernstück dieser Lehren ist einmal die These, daß zum Beweis bzw. zur Erkenntnis einer Sache entweder vom Grund zur Folge oder umgekehrt vorzugehen sei. Zum andern jene, jede wissenschaftliche Darstellung müsse ihren Aufbau aus Gründen irgendwelcher Art plausibel scheinen lassen. Aus der verschiedenen Bewertung dieser beiden Leitmotive entstand dann u. a. die von Galenus aufgeworfene Frage, ob die Definitions- und Einteilungstechniken als eigene Methoden neben der Analysis und Synthesis zulässig seien. Die geometrische Methode Euklids dagegen hat bei den Humanisten relativ geringe Früchte gezeitigt.

Der Begriff der Methode, als des vernunftgemäßen Fortschreitens von dem Einen zum Andern, hat, erstmals bei Platon auftretend, zwei Fundamente: ein funktionales in der Weise des Verfahrens und ein sachliches in der Bedeutungshaltigkeit des Gemeinten. Indem nun beide Fundamente: einzeln für sich schon als μέθοδος oder ὁδός bzw. als doctrina verstanden wurden, hat z. B. die aristotelische Definition der Topik (I, 2, 101 b 3f.), sie enthalte πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδόν, in der Logikdefinition des Petrus Hispanus wie in der Lehre der genera doctrinae der italienischen Galenisten seit dem 12. Jahrhundert arge Verwirrung gestiftet. Als Methode gilt sowohl das Lehrverfahren wie der geordnete Lehrinhalt, oder, wie etwa Zabarella unterscheidet, methodus und ordo. Bei aller Unsauberkeit der Unterscheidung hat diese Begriffskonfusion immerhin die Methodendiskussion bis ins 16. Jahrhundert hinein weithin vor einem gegenstandlosen Formalismus bewahrt. Sie ist geradezu typisch für das stets konkrete Denken jener Zeit. — Verbunden mit der Diskussion des Begriffs der Methode ist diejenige der τέχνη oder ars. Diese bezeichnet bei Aristo-

teles einen der habitus, d. h. der vernunftgemäßen Grundhaltungen des Verstandes; bei Zenon dagegen das System der perceptiones, wie Cicero übersetzt, bzw. der praeceptiones, wie die Scholastiker erklären. Auch hier stellt sich also die doppelte, d. h. die funktionelle und die gegenständliche Bedeutung ein.

Vorzüglich unterrichtet Gilbert sodann über die außerhalb der Philosophie liegenden Anwendungen der Methode, als des logischen Gerüsts zum Aufbau und der Anweisung zur Handhabung der Wissenschaft. Diese Einflüsse erstrecken sich, historisch von der Kommentierung der *Ars parva* Galens durch italienische Mediziner ausgehend, außer auf die Medizin besonders nachhaltig auf die Theorie der Pädagogik, auf die Grammatik, Rhetorik, Geschichtsschreibung und die Mathematik bis in die Theologie. Dabei ist der Methodenbegriff, oftmals ohne Rücksicht auf seine historische Bedingtheit, weithin den Sachgegebenheiten angepaßt. Auch wird er teils als klassifizierendes Ordnungsschema, teils als Beweisverfahren verstanden. Aber immer sehen die Wissenschaftler jener Zeit in der Einhaltung der Methode eine Gewähr für die Wissenschaftlichkeit ihrer Lehre, für deren Richtigkeit und Vollständigkeit, Die Methode wird damit zum Schematismus des Wissenschaftsbetriebes. entartet aber letztlich weithin zu gegenstandsfremdem Formalismus, indem manche Autoren, wie Alstedius, glauben, die Einhaltung der Methode als solche garantiere schon die Sachhaltigkeit des Behandelten und man könne über jedes gestellte Problem mitreden, wenn man nur die Methode beherrsche.

Die in der Nachfolge Galens bei italienischen Medizinern namentlich in Padua seit dem 12. Jahrhundert entwickelte Methodenlehre drang erst gegen 1500 auch in den Lehrbetrieb der Logik ein. Ohne zunächst laut als Neuerung angepriesen zu werden, ist diese neue Lehre zumeist derart in anderen Problemkomplexen versteckt, daß Gilbert einige ihrer wesentlichen Ansätze entgangen sind. Die Thematik der Paduaner Beweismethode ist in vollem Umfange spätestens in dem Kommentar zu den *Anal. post.* von Apollinaris Offredus (*Expositio in primum posteriorum Aristotelis*, Venetiis, 1497) in der Logik rezipiert. Die gemeinhin Ramus zugesprochene Methode der Darstellungstheorie, nach der für die Gliederung eines Wissenschaftssystems einzig die deduktive Ordnung zulässig ist, die jedoch bei divergierenden Sachverhalten nach Maßgabe des Verstandes variiert werden kann, behandelt bereits Agricola (*De inv. dial.*, III, 8f.) 1480. Kurz erwähnt dagegen hat Gilbert die an die vier sog. methodischen Fragen des Aristoteles, ob, was, daß und warum etwas sei, anknüpfende sog. methodus per quaestiones, d. h. die methodische Behandlung eines Wissenschaftssystems anhand von zehn Fragen, die seit der 2. Auflage der Melanchthonschen Dialektik von 1528 in der protestantischen Schule allgemein diskutiert und z. B. von Hemmingius (*De methodis libri duo*, Wittebergae, 1559 u. ö.) monographisch behandelt wurde. Während die Aristoteliker das Verhältnis von Sach- und

Begriffsordnung als Voraussetzung der Beweislehre diskutieren, gehen Agricola und Ramus von der gewissermaßen natürlichen Ordnung aus, die Logiker der Melanchthonschule dagegen setzen nicht eine Ordnung voraus sondern wollen diese erst im Wissen mittels ihrer Fragen begründen. Zu erwähnen wäre auch die Monographie von Paulus Ricius (*De novem doctrinarum ordinibus*, Paviae, 1510; Aug. Vind. 1515).

Zum eigentlichen Programm wurde die Methode bei Ramus, nachdem ihm sein Lehrer Joh. Sturm in einer allerdings variierenden, der Rhetorik des Hermogenes entnommenen Form hierein vorangegangen war. Ramus hatte die Methode, das iudicium secundum, zunächst als Mittel betrachtet, vom diskursiv Erschlossenen aus, durch begriffliche Zusammenfassung einen Zugang zur platonisierenden Ideenlehre zu finden (*Dialecticae institutiones*, Paris, 1543). Später gab er letztere jedoch auf und verstand die Methode als Korrelat der Schlußlehre, worin jedoch nicht, wie beim Syllogismus, nur *ein* Mittelbegriff angeführt ist, um daraus zu schließen, sondern die ganze platonische Begriffspyramide, um ein vollständiges System in seinem arteigenen Aufbau zu begreifen (*Dialectici commentarii tres*, Paris, 1546). Dabei unterschied er zunächst die methodus doctrinae, als die eigentliche Systemordnung, von der methodus prudentiae, als der Ordnung unsystematischer Konglomerate, die nach freier Maßgabe des Verstandes zu behandeln sind, gab aber letztere bald als außerwesentlichen, der Systemordnung nicht gleichwertigen Sonderfall auf. Diese Theorie der *einen* deduktiven Methode beherrschte alsbald lautstark die Polemik der reformierten und lutherischen Logiker, hat aber einzig in der sog. systematischen Schule, namentlich bei Keckermann, Alstedius und Timpler, in der Ausbildung einer universalen, wenn auch oftmals sachfremden enzyklopädischen Systemtheorie einige Früchte gezeitigt.

Zu ergänzen sind sodann die Versuche einiger Humanisten, wie Petrus Joh. Monçonus (*Compositio totius artis dialecticae*, Valentiae, 1566), Pedro Simon Abril (*Primera parte de la filosofía llamada la logica*, Alcalá, 1587) und Matthias Flacius (*Opus logicum*, Francofurti, 1593), die gesamte Logik aus der Problematik der Methodenlehre zu entwickeln. Im Ganzen beherrschte die Methodenfrage die Diskussion der Humanisten in so eminentem Maße, daß Adrian Turnebus sie um 1565 als die meist erörterte Frage der zeitgenössischen Philosophie ausgeben konnte.

Anders als den Humanisten geht es den Aristotelikern in der Methodenlehre nicht um die Theorie systematischer Darstellung, sondern um die des Beweises. Ihr Zentralproblem ist das der Analysis und Synthesis bzw. das der demonstratio quia und propter quid, d. h. des Beweises aus dem Einzelnen, die Induktion, bzw. aus dem Allgemeinen, die Deduktion. Dieses von Aristoteles aufgeworfene Problem ist in der Paduaner Schule jedoch in zweifacher Hinsicht erweitert worden. Einmal hatte Averroes behauptet, außer den beiden Fällen, daß das dem

Beweis zugrundeliegende prius entweder in der Sache allgemeiner oder aber von Seiten des Subjekts erfahrungsgemäß bekannter sei als die erschlossene Folge, gebe es namentlich in der Mathematik einen dritten Fall, worin das priora nobis und priora natura zusammenfallen. Wiewohl diese Theorie von den Aristotelikern zumeist abgelehnt wurde, knüpften sie daran andererseits den Versuch, beide Arten des prius methodisch zu verbinden, d. h. Analysis und Synthesis, demonstratio quia und propter quid, Induktion und Deduktion zu einer umfassenden, als regressus bezeichneten Beweismethode zu vereinigen. Diese von J. H. Randall in ihren Anfängen untersuchte und namentlich bei Hier. Balduinus (*Expositio in libellum Porphyrii* . . ., Venetiis, 1562) in ihren historischen Voraussetzungen hervorragend deutliche Theorie hat dann bei Jacobus Zabarella (*Opera logica*, Venetiis, 1578 u. ö.) ihre klassische Formulierung gefunden. Danach geht die Methode des Beweises nicht wie etwa Franc. Piccolomini behauptet, von einer vorausgesetzten metaphysischen Sachordnung sondern von der Erfahrung aus, analysiert aus dieser in vorläufiger Entscheidung eine als Sachtheorie verstehbare Prinzipienlehre, prüft diese dann in sich auf ihre Folgerichtigkeit, so daß die Beziehungen von Grund und Folge distinkt gewußt werden und leitet endlich aus diesen Prinzipien deduktiv Lehrsätze ab. Stimmen diese mit der vorausgesetzten Erfahrung überein, dann ist die Theorie oder Prinzipienlehre richtig. Stimmen sie nicht überein, dann ist, unter Voraussetzung formal richtigen Schließens, die Theorie so lange zu korrigieren, bis die Widersprüche gelöst sind. Diese Theorie nimmt also die Erfahrung sowohl als Basis wie als Kriterium des Beweises. Aber sie enthält keinen circulus vitiosus, weil sie nicht mehrere Sachverhalte wechselseitig auseinander beweist sondern nur einen einzigen in seinem Verhältnis von Grund und Folge prüft. Aus dieser Methode ergibt sich als außerwesentliche Folge, nicht als Voraussetzung, eine Ordnungslehre. Damit hat die Schulphilosophie jene Theorie der Methode ausgebildet, die dann bei Galilei zum Leitmotiv naturwissenschaftlicher Forschung werden sollte.

Trotz erheblicher Lücken in der Stoffauswahl kann Gilberts Monographie als fruchtbarer Beitrag zur Erschließung der Grundmotive humanistischen Denkens gelten, geht sie doch von einer die verschiedenen Schulstandpunkte verbindenden Basis aus. Im Ganzen hat sie die Kenntnis der Renaissancephilosophie wesentlich bereichert.

Berlin Wilhelm Risse

GÜNTHER PFLUG: *Henri Bergson, Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1959. 393 S. 38 DM.

On ne peut que louer, chez M. Pflug, la connaissance érudite des différents mouvements de la pensée philosophique française au XIXème siècle — qui, en France, les connaît aujourd'hui? —, l'intelligence précise de l'évolution du bergsonisme et de ses rapports avec les précédents mouvements, la critique exacte qui lui permet de prendre ses distances et de constater en même temps que l'originalité d'une métaphysique ses limites et ses faiblesses.

Selon M. Pflug, Bergson est parti d'une conception positiviste des sciences pour fonder une métaphysique spiritualiste. Tandis que la tradition spiritualiste du XIXème siècle invoquait à l'appui de ses thèses le sens commun (p. 94) et devenait alors une cible facile pour les critiques des positivistes, Bergson veut montrer par des moyens scientifiques les limites du positivisme lui-même. On comprend ainsi l'érudition «scientifique» présente dans les *Données* (p. 83) aussi bien que dans *Matière et Mémoire* (p. 163, 171).

Bergson conçoit donc d'abord la métaphysique comme une science inductive (p. 105), qui s'élève au dessus des autres sciences. Il écrit même: «Eh bien, si je pouvais arriver pour toutes les questions concernant les rapports du psychique au physique et pour les problèmes de métaphysique en général à une certitude égale ou même simplement comparable à la certitude de la proposition de Pasteur: il n'y a pas de génération spontanée, cette certitude me suffirait parfaitement» (cité p. 229). Cette position a pour conséquence d'identifier les méthodes de la philosophie et des autres sciences, qui ne peuvent alors se distinguer que par leur objet.

M. Pflug analyse d'abord les changements du philosophe au égard à cette distinction. Pour les *Données immédiates*, la science a pour objet l'expérience externe et la philosophie l'expérience interne. Le concept de liberté a donc une origine psychologique. Mais dès *Matière et Mémoire*, son champ d'application s'élargit: on passe de la psychologie à la biologie, l'homme n'étant plus conçu d'abord comme le sujet de sensations, mais comme l'origine d'actions (p. 154). La notion d'esprit, qui «désigne également une forme paticulière de l'être dans le monde extérieur» (p. 164) contredit le dualisme de l'*Essai* et l'opposition: externe — interne s'épure dans l'opposition: pratique — désinteressé. Il en va de même pour la conception de la durée (p. 188) et du mouvement (p. 187). Lorsqu'on sépare radicalement le monde extérieur de l'espace et le monde intérieur de la durée, on ne peut plus se faire une idée satisfaisante du mouvement dans le monde extérieur: il fallait donc réviser les *Données immédiates*.

Or cette révision transforma les conceptions mêmes que Bergson se faisait des rapports entre science et métaphysique. Le nouveau concept

de mouvement externe cesse en effet de correspondre à l'objet des sciences positives et il exige une extension de la métaphysique, qui, n'ayant plus son *objet* distinct de celui de la science, entre nécessairement en compétition *méthodique* avec elle sur le terrain de ses propres objets. Tandis que dans l'*Essai* la supériorité de la connaissance interne tenait à l'objet, la pénétration de la liberté dans le monde extérieur, telle que la décrit *Matière et Mémoire*, accorde à la métaphysique une supériorité méthodique (p. 102, 193).

Cette séparation entre science et métaphysique ne cesse de s'accentuer. *Matière et mémoire* distinguait deux sortes d'étendues (p. 197). Peu à peu, Bergson généralise, en particulier dans sa critique de Kant, cette distinction de «plans d'expérience différents» (p. 233) et cette utilisation d'une double lecture méthodique. L'*Introduction à la métaphysique* met un point final à la conception d'une métaphysique inductive: la philosophie, qui possède une manière qui lui est propre d'expérimenter les faits, est devenue une discipline autonome (p. 257). Du même coup, Bergson rejoint les positions classiques du spiritualisme (p. 253).

L'*Evolution créatrice* accentue la rupture, car on ne voit pas quelle expérience interne pourrait nous faire connaître les plantes et les animaux (p. 270). Aussi le bergsonisme entre-t-il en compétition avec les théories scientifiques de l'évolution. Celles-ci sont inductives; cella-là est métaphysique (p. 276). Les célèbres analyses de l'instinct (p. 286—287) le montrent clairement.

Les *Deux Sources* marquent un nouveau moment de l'évolution de Bergson. Au point de vue méthodologique, le mysticisme, tel qu'il l'analyse, présente, pour ainsi dire, deux caractères. 1) Il illustre expérimentalement les prétentions métaphysiques de l'intuition; 2) le philosophe ne comprenant le mystique que de l'extérieur, il a pour conséquence de subordonner la vérité de la philosophie à un type déterminé de l'existence religieuse (p. 350). C'est ici qu'on peut, selon M. Pflug, retrouver le lien du bergsonisme avec l'éclectisme de Cousin: l'éclectisme est la constatation de l'accord entre plusieurs domaines de l'expérience et ce ne sont plus, dès lors, les différentes sciences particulières qui supportent la philosphie, mais l'accord des formes particulières de l'existence (p. 350, 352).

En somme, la métaphysique bergsonienne aurait commencé par être inductive et sa méthode aurait imité celle des positivistes. Plus elle entrait dans la considération des problèmes du monde extérieur, plus elle devenait autonome et entrait en rivalité avec les descriptions scientifiques de l'univers. La question religieuse enfin l'aurait rendue à une induction d'un type nouveau, adaptée non plus à l'objet des sciences positives, mais à l'analyse des variétés de l'existence humaine; elle annonçait l'existentialisme.

Clermont-Ferrand Jules Vuillemin